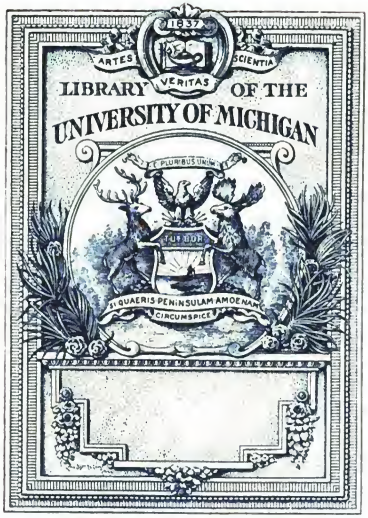
A 562709


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
3
.Z5

# Zeitschrift

für

# Philosophie und philosophische Kritik,

3-65-90

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

**Dr. J. H. Fichte,**
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

**Dr. Hermann Ulrici,**
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

**Dr. J. U. Wirth,**
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

---

**Neue Folge.**
Sechsundzwanzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1855.

# Inhalt.


Seite.

Synechologische Untersuchungen von Prof. Dr. Mor. Wilh. Drobisch. 2. Artikel . . . . . 1

Princip und Anfang der Philosophie. Von Prof. Dr. H. M. Chalybäus . . . . . 39

Zur Religionsphilosophie. Die verschiedenen Arten des Wissens und Glaubens in besonderer Beziehung auf die s. g. exakten Wissenschaften. Von H. Ulrici . . . . . 51

Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus. Von Dr. Med. Czolbe . . . . . 91

Nachwort des Herausgebers J. H. Fichte . . . . . 109

Grundlinien einer Aesthetik des Plotin. Von Dr. F. Gregorovius . . . . . 113

Recensionen:

A. L. Kym: Die Weltanschauungen und deren Consequenzen. Zürich 1854 . . . . . 147

Le Stresiane. Dialoghi di Ruggiero Bonghi. Dialogo IV: Sulla natura dell' atto creativo. Genua 1854. . 155

Die menschliche Gestalt in ihrer Einheit mit der menschlichen Bestimmung Von Prof. Dr. Adolf Zeising . . . . . 161

Ueber die Bedeutung der socialistischen Ideen für unser Zeitalter und seine Wissenschaft. Von Prof. Dr. Fortlage . . . . 192

Ueber den letzten Grund der Gewißheit im Denken. Von Prof. Dr. Ch. H. Weiße . . . . . 220

Zur Religionsphilosophie. Das philosophische Wissen und der religiöse Glaube. Von H. Ulrici . . . . . 258

Recensionen:

Dr. K. Chr. Plank, Privatdocent der Philosophie an d. Univ. Tübingen: Ueber Realismus und Idealismus. Mit Beziehung auf dessen Schrift: „Die Weltalter". Tübingen 1850 . . 296

Aus einem Tagebuche. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846. Von Karl Rosenkranz. Leipzig 1854 . . . . 314

Verzeichniß der neu erschienenen philosophischen Schriften des In- und Auslandes . . . . . 318

# Synechologische Untersuchungen

von

Mor. Wilh. Drobisch.

## Zweiter Artikel.

Wir haben uns für diesen zweiten Artikel die Untersuchung vorbehalten, ob es Herbart gelungen sey, befriedigenden Aufschluß darüber zu geben, woher es komme, daß das Denken des Stetigen unvermeidlich auf Widersprüche führt, die es nicht zu beseitigen vermag. Es scheint hierbei vor allen Dingen nothwendig, sich zu vergegenwärtigen, was als die Gesammtaufgabe der Herbart'schen Metaphysik anzusehen ist. Es ist die, unsre Begriffe vom Seyn und Geschehen so auszubilden, anzuordnen und zu verknüpfen, daß dadurch ein Begriffssystem entstehe, welches die Erfahrung begreiflich macht. Vorausgesetzt wird dabei, daß dieser Begriffsbau allenthalben den logischen Gesetzen des Denkens entspreche. Mit der Ausführung des Unternehmens zeigt sich nun bald, daß das Erkennen, das Wissen von dem, was ist und geschieht, Grenzen hat, und zwar nicht blos empirische und menschlich subjective, die immerhin der Möglichkeit eines künftigen Erkennens, oder dem Gedanken der Erkennbarkeit des uns Unzugänglichen für andre als menschliche Intelligenzen Spielraum lassen; sondern Grenzen, die deshalb als solche anzuerkennen sind, weil jeder Versuch, sie zu überschreiten, nicht blos factisch mißlingt, sondern das Wissen mit seinem eignen, thatsächlich gegebenen Begriff in Widerspruch bringt; daher das Wissen diese Grenzen nicht einmal überschreiten wollen kann, weil es damit sich selbst aufheben würde. Die von Herbart offen anerkannte Grenze des Wissens ist nun die Qualität des Ansichseyenden, des einfachen Realen. Man hat diese Grenzbestimmung mit den Kant'schen Dingen an sich verglichen oder wol gar mit diesen für gleichbedeutend gehalten, dabei aber

übersehen, daß ihr Sinn ein umfassenderer, die Gründe zu ihrer Annahme andre sind. Kant setzt ohne weitere Begründung voraus, daß es Ansichseyendes, daß es Dinge gebe, die, auf das (doch wol auch ansichseyende) erkennende Subject einwirkend, zur Erscheinung kommen. Herbart geht von der thatsächlichen relativen Beschaffenheit und Bedingtheit alles durch Wahrnehmung Gegebenen aus und findet, daß es nothwendig ist, dem Relativen Absolutes, dem Bedingten Unbedingtes vorauszusetzen, und zwar in der Mehrheit, weil schlechthin Eins mit sich selbst nicht in mannichfaltigen Relationen stehen, Eins allein nicht dieses und auch jenes, ja überhaupt nichts bedingen kann. Ist nun hierdurch die Anerkennung des Ansichseyenden, als des dem Relativen und Bedingten nothwendigerweise Vorauszusetzenden deducirt, so bleibt doch dabei seine Qualität unbekannt, und sie muß es bleiben, weil nach der Natur und Wesenheit des Wissens durch Denken (welches hier allein in Betracht kommt, da die Qualität des Ansichseyenden ohne Ungereimtheit nicht als ein für irgend ein Wesen Wahrnehmbares gedacht werden kann) aller Gehalt desselben nur in Verhältnissen besteht, alles blos Verhältnißmäßige aber von dem, was an sich und unbedingt seyn soll, ausgeschlossen werden muß. Die Qualität des Realen ist also unerkennbar, nicht zufolge der Unfähigkeit und Schwäche des erkennenden Subjects, sondern weil sie überhaupt nicht Gegenstand irgend eines Wissens seyn, dieses demnach auch nicht einmal danach Verlangen tragen kann, obwohl sie für dasselbe eine nothwendige Voraussetzung, ein unentbehrlicher Beziehungspunkt ist. Wie es nur möglich wird, den Gedanken des Ansichseyenden durch eine Negation festzuhalten, die gleichwol nicht willkürlich, sondern nothwendig ist, so kann auch nur durch eine Reihe von Negationen der Begriff der Qualität desselben näher begrenzt werden. Das Denken steht hier selbst an seiner eignen äußersten Grenze. Im Uebrigen aber sind Herbart's reale Wesen, auch abgesehen von dem angegebenen Unterschiede ihrer Deduction, den Kant'schen Dingen an sich nicht gleich; denn diese sind eben Dinge, jene kann man nur die

Elemente der Dinge nennen. — Es ist nun die weitere Frage, ob diese Unerkennbarkeit der Qualität des Ansichseyenden die einzige Grenze der Erkenntniß ist, die es für Herbart's Metaphysik giebt und geben kann.

Bei der Beantwortung dieser Frage scheint alles auf den Werth und die Bedeutung anzukommen, die man dem Begriffe des Stetigen beilegt. Herbart hat diesen Begriff und seine Stellung zur metaphysischen Erkenntniß sehr ausführlich untersucht. Er zieht zuerst in Erwägung, ob durch denselben nicht vielleicht die Metaphysik einen neuen Eingang gewinnen könnte*). Er gesteht zu, daß, wenn das Stetige gegeben ist, von hieraus eine unabhängige Untersuchung beginnen könne. Seine Erörterung dieses Fragepunktes führt zu dem Resultat (II, S. 187): „wir können es uns gefallen lassen, wenn Jemand meint, das Continuum sey ein Gegebenes. Freilich ist es kein bestimmtes gegebenes Ding, auch keine individuelle Vorstellung; sondern nur ein allgemeines Prädicat, welches unvorsichtig genug für Linien und Flächen, für Zeiten, Grade und Räume, ohne Unterschied gebraucht wird. Aber es ist wenigstens eine Vorstellungsart, von der sich Niemand losreißen kann, und welche beim Anfange des metaphysischen Denkens vorgefunden wird, ohne Bescheinigung ihres Ursprungs; so daß man sich über das Vorurtheil, sie liege ursprünglich im menschlichen Geiste, eben nicht wundern darf." Er findet ferner, das Stetige sey ein widersprechender Begriff; denn das Fließende in ihm solle zusammenhängen und doch nicht völlig in Eins fallen. Es sey Vereinigung in der Scheidung und Scheidung in der Vereinigung. Die Folge sey, daß man in ihm unendlich viele Theile unterscheide, die man sondern, aber aus denen man es doch nicht zusammensetzen könne. Es sey eine endliche Größe, wenn man es zwischen zwei bestimmten Grenzen nehme, aber diese Endlichkeit enthalte eine unendliche Fülle. Jeder kenne diesen Widerspruch, aber jeder scheue sich, ihn beim rechten Namen zu nennen. Hieran schließt nun Herbart die Hauptfrage: kann der

*) Metaphys. II, S. 185 ff., vgl. I, S. 478.

Widerspruch in der Continuität als ein ergiebiges Princip einer Untersuchung behandelt werden? Und diese verneint er. „Denn die Continuität findet sich als ein zweifelhaftes Merkmal an der Materie, welche für real gehalten wird, und zugleich als ein sichres, obgleich näher zu beleuchtendes Prädicat des Raumes und der Zeit; diese aber sind offenbar Nichts; denn sie sind die leeren Formen der Zusammenfassung des Realen oder dessen, was dafür gilt" (a. a. O. S. 188). In Bezug auf die zweifelhafte Stetigkeit der Materie bemerkt er treffend: „Gegeben sind die kleinen Theile der Materie, welche sich dem Auge und dem Mikroskop entziehen, ganz und gar nicht; blos die Einbildung, die Materie sey das, was den Raum erfülle, — und zwar den continuirlichen Raum — hat sich in die Stelle des Gegebenen widerrechtlich eingedrängt." Hinsichtlich des zweiten Punktes aber meint er, daß die Untersuchung der Stetigkeit der leeren Formen des Raums und der Zeit deshalb unfruchtbar bleiben müsse, weil dann der Widerspruch gar nicht angegriffen, sondern blos analysirt und der Frage zugänglich werden würde, ob er überall, wo er vorkommt, sich selbst gleich sey, oder ob es für ihn Modificationen gebe, die man von ihm sondern müsse. Um diese letzte Wendung richtig zu würdigen, muß man sich das vergegenwärtigen, was Herbart kurz zuvor (S. 184) über die Bedeutung widersprechender Begriffe bemerkt. Hier heißt es: „Wenn der gegebene Begriff widersprechend ist, so scheint deshalb schon allein die Untersuchung zur Metaphysik zu gehören. Wenn jedoch der Begriff nicht das Reale trifft, so darf man ihn nicht so behandeln, als ob man ein Recht hätte zu fordern, der Widerspruch in ihm solle verschwinden; sondern es kann alsdann dahin kommen, daß man ihn für eine unvermeidliche Vorstellungsart anerkennt, die so bleiben muß, wie sie ist." Dies habe, fährt Herbart fort, zweierlei Gründe, einen psychologischen und einen wissenschaftlichen. Solche Begriffe könnten nämlich durch eine nicht blos subjective, sondern allgemeine Nothwendigkeit erzeugt werden; sie gehörten alsdann zu der Welt des Scheins, zum

Gegebenen, und der Psychologie komme es zu, die Theorie ihres Ursprungs nachzuweisen. Oder jene Widersprüche hätten einen wissenschaftlichen Grund, wenn sie als Aufgaben, die sich wohl bestimmt abfassen, aber nicht erfüllen ließen, irgendwo im Denken, mit vollem Bewußtseyn, ohne irgend eine Täuschung hervorträten. Alsdann dienten sie zu Prämissen im richtigen Schließen, gerade so wie völlig denkbare Begriffe, „als Durchgangspunkte für das Denken", wie er sich anderwärts ausdrückt. Sie glichen dann den imaginären Größen der Mathematik, die, mit reellen Größen in Formeln verknüpft, auch nur gesetzmäßige Verbindungen widersprechender Begriffe darstellten. Wir lassen nun zwar diese letztere Berufung auf sich beruhen, da man jetzt noch eine andre Auffassung der imaginären Größen kennt als die frühere, nach der sie als schlechthin unmögliche Größen betrachtet wurden, gestehen aber doch unbedingt zu, daß die Mathematik wenigstens im Unendlichkleinen einen widersprechenden Begriff hat, dessen sie sich als Durchgang für das Denken bedient. Zu welcher von diesen beiden Classen widersprechender Begriffe gehört nun aber, nach Herbart, der des Stetigen? Zu beiden. Denn Herbart läßt es sich ebensosehr in der Psychologie angelegen seyn, zu erklären, wie die Vorstellung der stetigen Ausdehnung des sinnlichen Raums aus der Verschmelzung der einfachen Vorstellungen zeitlich entsteht, als er in der Metaphysik bemüht ist, zu zeigen, das Stetige sey eine nothwendige Consequenz des zusammenfassenden Denkens, das bei der starren Aneinanderreihung der Realen nicht stehen bleiben könne, weil dann keine Gemeinschaft zwischen ihnen vorhanden, und damit ein wirkliches Geschehen und ein innerer Grund der äußerlichen Veränderungen der Lage undenkbar wäre. Die Unterscheidung dieser doppelten, psychologischen und metaphysischen Bedeutung des Stetigen bringt jedoch die Erörterung seines Wesens noch nicht zum endlichen Abschluß. Es bleibt vielmehr noch die höchst wichtige Frage übrig, in welchem Verhältniß das psychologische Stetige zum metaphysischen steht. Nach dem schroffen Ausdruck „Raum und

Zeit sind Nichts" könnte man meinen, Herbart erkläre damit beide (daher auch die Bewegung) für bloße Gedankendinge. In der That nennt er sie auch*) „Hülfsvorstellungen zur Anordnung unsrer Begriffe vom Seyn und Geschehen." Indeß soll damit nicht mehr gesagt seyn als: Raum, Zeit und Bewegung sind nichts Reales, fallen nicht in das Gebiet des Seyns. Ob sie aber auch, sofern man nicht blos an leerem Raum und leere Zeit, an phoronomische Bewegung geometrischer Punkte denkt, sondern an den Raum, den die Materie einnimmt, und an die Zeit und Bewegungen, die sich auf wirkliche, materielle und immaterielle Veränderungen beziehen, von dem Wirklichen ganz ausgeschlossen werden müssen, dies ist ein Fragepunkt, auf den ich schon mehrmals hingewiesen habe, und von dessen Beantwortung der Abschluß der Rechnung über das Facit der ganzen Herbart'schen Metaphysik abhängen möchte. Besonders bedeutsam ist in dieser Hinsicht folgende Aeußerung Herbart's**), auf die ich schon früher aufmerksam gemacht habe: „Alle unsre einfachen Vorstellungen, und hiermit der ganze Grundstoff unsers Bewußtseyns, sind wirkliches Geschehen in unsrer Seele, nämlich deren Selbsterhaltungen; in der Naturlehre aber giebt es nichts, was frei wäre vom Begriffe der Bewegung; und diese geschieht nicht wirklich, sondern blos für den Zuschauer; auch sind ihre Bestimmungen meistens nur entfernte Folgen der inneren Zustände der einfachen Wesen." In der darauf folgenden Anmerkung heißt es jedoch: „In einem andern Sinne kann man allerdings sagen, die Bewegung geschehe wirklich. Nämlich sie ist nicht in dem Sinne bloße Erscheinung, als ob man sie auf idealistische Weise lediglich als eine unsrer Vorstellungsarten, und einzig aus der Natur des denkenden Wesens erklären müßte. Vielmehr muß zuvor die allgemeine Metaphysik Wesen in den intelligiblen Raum setzen, und annehmen, daß sich dieselben darin auf bestimmte Weise bewegen, ehe die Psychologie

*) Metaphys. I, S. 488.

**) Lehrb. z. Einleit. in die Philos. 4. Aufl. S. 240. Hiermit kann verglichen werden Psychologie als Wissenschaft, II, S. 129.

Rechenschaft geben kann von denjenigen Verschmelzungen unsrer Vorstellungen, um derenwillen wir nicht blos etwas Räumliches überhaupt, sondern Körper in bestimmten Distanzen, und diese Distanzen in bestimmter Veränderung uns vorstellen. Aber die Wesen bekommen dadurch keine realen Prädicate, daß sie im intelligiblen Raume hier oder dort sind; es ist auch nicht eine Veränderung ihrer innern Zustände, wenn sie sich bewegen (wenigstens nicht unmittelbar, obgleich die Veranlassung zu neuen Causalverhältnissen derselben unter einander in ihren Bewegungen liegt); ja man kann nicht einmal bestimmt sagen, welches von beiden da, wo ihrer zwei sich einander nähern, eigentlich die Bewegung gemacht habe; kurz die Bewegung ist blos so zu denken, daß ein Zuschauer, der die Wesen kannte, in seiner zusammenfassenden Vorstellung derselben ihnen eine bestimmte gegenseitige Lage und eine Abänderung dieser Lage zuschreiben müßte." Doch Herbart hat bekanntlich in der Metaphysik den Sinn, in welchem er hier von wirklicher Bewegung spricht, näher bezeichnet, als objectiven Schein, d. h. als einen solchen, der nicht blos für eine bestimmte Subjectivität, wie die menschliche, sondern für jeden möglichen Zuschauer, der die Wesen in seinem Denken zusammenfaßte, gelten müßte, also für einen allgemeinen und nothwendigen Schein. Dieser Schein ist ihm nun die Wirklichkeit, welche der psychologischen Erklärung der subjectiven Vorstellungen von Raum, Zeit und Bewegung, als das Objective, zum Grunde gelegt wird, als das, was die äußere Ursache der Entstehung jener Vorstellungen ist. Man kann Herbart's objectiven Schein durch den Unterschied erläutern, der, unabhängig von aller Metaphysik, zwischen wahrer und scheinbarer Lage, Entfernung, Gestalt, Größe und Bewegung der Körper anerkannt wird. Was wir von den Körpern sehen und betasten, sind immer nur einseitige, flächenförmige, perspectivische Ansichten, Projectionen. Wollten wir diese Anschauungen für Wahrheit halten, so vermöchten wir nicht, in das Gewirr der Erscheinungen Ordnung und gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen. Damit dieses möglich

werde, sind wir genöthigt, über die Erscheinungen hinauszugehen, die Vorstellung eines Raums von drei Dimensionen auszubilden, der niemals Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung werden kann, in diesem Raume die wahren Gestalten, Größen, Lagen, Entfernungen und Bewegungen der erscheinenden Objecte, die nun erst zu Körpern werden, zu suchen, und die Anschauungen, von denen wir ausgingen, für Schein zu erklären, der zwar nicht nichtig, sondern in seiner ganzen Bestimmtheit wirklich gegeben ist, auch mit der wahren räumlichen Beschaffenheit des Objects und seiner Stellung zum Beobachter genau zusammenhängt, von beiden zugleich abhängig (eine Function ihres wahren Verhältnisses), aber nicht selbst wahr ist, sondern nur Data enthält, die, geschickt benutzt, zur Erkenntniß der Wahrheit führen. Diese ist hier also nicht eine sinnliche Anschauung, sondern eine intelligible, eine ideale Vorstellung. Und dennoch sind wir fest überzeugt, daß wir an ihr keine blos subjective Vorstellungsweise, sondern eine solche haben, auf die jeder denkende, nach einem Zusammenhange der Erscheinungen suchende Zuschauer kommen muß. — Wenn aber diese Erläuterung passend ist, so muß es um so mehr auffallen, daß diesem Gegensatze von Schein und Wahrheit in Herbart's Metaphysik nur der Gegensatz des subjectiven und objectiven Scheins entspricht, die erstiegene höhere Stufe also doch immer wieder nur Schein ist. Wäre dies vielleicht nur ein Fehlgriff im Ausdrucke? Es bliebe, dieses angenommen, nur übrig, ihn mit dem der „objectiven Wirklichkeit" zu vertauschen (denn der Ausdruck „objective Wahrheit" würde zu unbestimmt und vieldeutig seyn). Aber man darf sich damit nicht übereilen, man darf nicht vergessen, daß diese Wirklichkeit der Sitz von „unvermeidlichen Widersprüchen" seyn würde; und der Widerspruch muß, nach der Bedeutung, die ihm Herbart beilegt, von dem Wirklichen, in dem sich ein Verhalten der Realen ausspricht, ebenso fern gehalten werden, wie von diesem selbst. Nur an dem Scheine läßt sich der Widerspruch ertragen, denn er verräth eben nur das Unwahre in ihm. Aber doch kann

man andrerseits nicht bei dem Scheine stehen bleiben, ohne nach der Wahrheit zu verlangen, von der er nur ein verzerrtes Bild giebt. Ungenügend dünkt es uns, wenn Herbart jene Widersprüche als schwarze Flecke bezeichnet, von denen man nicht Licht fordern dürfe, sondern sich überzeugen solle, daß sie „unschädlich" seyen (Metaphys. II, S. 199), und bei denen man zufrieden seyn müsse, wenn man Bestimmtheit ihres Begriffs gewonnen habe (II, S. 299). Der objective Schein würde also noch die Nachweisung des (widerspruchsfreien) Wirklichen erfordern, von dem er der Schein ist. Die stetige Ausdehnung des Raums und der Zeit, die stetige Veränderung des Orts in der Bewegung müßte aus Nichtstetigem abgeleitet werden. In der That macht Herbart große Anstrengungen, das Stetige, nicht nur im psychologischen, sondern auch im metaphysischen Sinne, als eine nachgeborne, nicht ursprüngliche, erst unter Umständen sich einfindende und mannichfach modificirende Vorstellungsart zu deduciren. Sein Gedankengang ist theilweise nur falsch aufgefaßt worden; ob nach Beseitigung der Mißdeutungen dennoch gewichtige Bedenken übrig bleiben, wird sich von selbst ergeben.

Herbart war sich wohl bewußt, daß er in der Synechologie den regressiven Gang der Ontologie abbrach und nun die progressive Richtung einschlug, daß jetzt an die Stelle der Analyse und der Berichtigung gegebener Begriffe, in der Hauptsache, die Synthesis, die Construction trat. Aber er wußte, warum er es that; denn — so lauten die ersten Zeilen der Synechologie — „andre Gegenstände fordern einen andern Geist der Untersuchung." Daß diese Construction die Gestalt einer aprioriſchen annahm, war nicht vortheilhaft; denn sie machte dadurch den Eindruck eines willkürlichen Gedankenspiels, was das Vertrauen zu dem Gewicht ihrer Ergebnisse schwächte. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch dieses Verfahren nur als eine Manier der Darstellung, und es lassen sich leicht die Fäden nachweisen, durch welche die Synechologie an die Ontologie geknüpft ist. Das Resultat der Auflösung des Problems der Veränderung, die nothwendige Anerkennung eines Wechsels zwischen

Zusammen- und Nichtzusammenseyn der Realen ist es nämlich, was hier seine weitere Ausbildung erhalten soll. Herbart hat dabei vollkommen Recht, jede voreilige Einmischung bereits vorhandener anschaulicher Vorstellungen von Raum, Zeit und Bewegung sich zu verbitten und einzig an dem festzuhalten, was in der Ontologie über die Realen und deren gegenseitiges Verhalten gefunden worden ist. Wir finden es ganz in der Ordnung, daß er die formalen Bestimmungen, die von den Realen übrig bleiben, wenn man von dem Unterschied ihrer Qualitäten und somit auch von allem innern Geschehen abstrahirt, und nur auf die Ausbildung der Formen des Zusammen- und Nichtzusammenseyns denkt, — daß er diese formalen Bestimmungen, welche „Bilder" der Realen genannt werden, nicht ohne Weiteres als geometrische Punkte, noch weniger als physikalische Molecüle ansieht, sondern fordert, daß sie ebenso einfach und positiv wie die Realen selbst gedacht werden sollen, nur daß ihre Qualität hier ganz unbestimmt bleibt; wir finden es in der Ordnung, wenn er nicht ohne Weiteres das Nichtzusammen als ein räumliches Außereinander mit einem stetigen Zwischenraum gedeutet wissen will, sondern die Deutung desselben und seines Gegentheils erst von der Entwickelung des Grundgedankens abhängig macht. Es soll eben erst ermittelt werden, welche Bedeutung der gegebenen Vorstellung des sinnlichen Raums, die, ursprünglich angeregt durch die sinnliche Wahrnehmung, ihre Ausbildung zum geometrischen oder absoluten Raum mit seinen drei Dimensionen durch unsre Imagination, durch den „Mechanismus des Vorstellens" erhalten hat, in Bezug auf die Realen und ihre Verknüpfung zukommt. Das Resultat dieser Ermittelung ist der „intelligible Raum", der objective Grund der Erscheinung des sinnlichen; sein einfachstes Gebilde ist die „starre Linie", bestehend aus einer endlichen Anzahl an einander gesetzter Bilder der Realen oder, mit Leibniz zu reden, metaphysischer Punkte. Diese starre Gerade dient zu nichts weiter als, die Möglichkeit eines quantitativ bestimmbaren und verschiedenen Nichtzusammenseyns der Realen, die Möglichkeit begreiflich zu

machen, daß es für die Realen verschiedene Grade des Nichtzusammen, verschiedene Entfernungen giebt. Herbart konnte aber dahin, wie mich dünkt, auf weniger gekünstelte, vielleicht mehr überzeugende Art gelangen. Das Außereinander der sinnlichen Objecte und die Verbindung ihrer Orte durch einen stetigen, unendlichtheilbaren Zwischenraum ist nämlich eine gegebene Vorstellungsweise. Verschiedenen Objecten entsprechen verschiedene Reale, die nicht zusammen sind. Ist nun dieses Nichtzusammen bedingt durch den stetigen Zwischenraum der Erscheinung, oder umgekehrt dieser durch jenes, oder findet ein Drittes statt? Das erstere ist nicht möglich, denn wenn auch die stetige Ausdehnung mehr seyn sollte als Schein, so liegt doch in dem Stetigen selbst kein Maß seiner Begrenzung; das größere wie das kleinere Ausgedehnte ist gleich stetig, gleich unendlichtheilbar. Vielmehr setzt umgekehrt diese Theilbarkeit feststehende Grenzen des zu Theilenden, das Ganze als ursprüngliches in bestimmter Größe voraus. Wodurch sind dann aber Distanzen von verschiedener Größe bedingt? Es kann nicht gnügen, etwa irgend eine Distanz als Maß für alle übrigen, und diese als Vielfache dieses Maßes zu denken; man kommt damit der Sache nicht auf den Grund, sondern erhält nur eine relative Bestimmung; es ist kein absolutes Maß gefunden, es fragt sich immer wieder auf's neue, worauf die Distanz der Grenzen des Maßes beruht. Bei diesem Relativen würde es nun auch sein Bewenden haben müssen, wenn es sich blos um das Außereinanderseyn zweier untheilbaren Punkte im geometrischen Raume handelte. Aber wir haben es hier mit dem Nichtzusammen von Realen oder ihren Stellvertretern, metaphysischen Punkten zu thun, ja wir können sagen: es kommt darauf an zu begreifen, wie eine bestimmte physische Ausdehnung, z. B. die Länge eines eisernen Maßstabes, durch das Reale bedingt ist. Sollen wir uns nun etwa befriedigt erklären, wenn man uns die Weisung giebt, wir sollten uns eine Million Eisentheilchen, die in der Erscheinung ebensoviel Reale repräsentirten, in gerader Linie gelagert, durch sehr kleine leere Zwischenräume getrennt, durch anziehende Kräfte zu-

sammen=, durch abstoßende auseinandergehalten denken? Es bliebe dabei doch unklar, was für eine Maßeinheit der Größe der leeren Zwischenräume zum Grunde läge. Wir hätten gesonderte Theilchen, die wir uns als materielle Punkte denken möchten, und leere Zwischenräume, deren Größe dadurch, daß wir sie beliebig klein denken, nicht im mindesten bestimmter wird. Man sieht hieraus, daß das Stetige der bestimmten räumlichen Ausdehnung sich auch nicht etwa durch eine Reihe discreter Punkte begreiflich machen läßt. Es muß daher ein neuer Begriff gebildet werden, der das Discrete wie das Stetige ausschließt und doch beides bedingt. Dies ist nun der eines Nichtzusammen der Realen oder ihrer Bilder *ohne* Zwischenliegendes, eines *unmittelbaren* Außereinander, des *Aneinander* der Realen und ihrer Bilder. Dieses Lageverhältniß ist die *absolute Einheit*, das Grundmaß für alle Entfernungen, welche den Realen wirklich zukommen können, und diese Entfernungen werden nun durch die gleichmäßige Wiederholung des Aneinanderseyns einer größern oder geringern Menge von Realen oder Bildern derselben, oder, was dasselbe ist, von möglichen Orten der Realen bestimmt. Die hierdurch gewonnene Construction der starren Linie gnügt jedoch noch nicht, um einen *wirklichen Zusammenhang* der Realen begreiflich zu machen, denn ein solcher wird nur durch das *Zusammenseyn* derselben bedingt; aber das Aneinander ist ein Nichtzusammen, das einfache Element alles Nichtzusammenseyns. Im Zusammen dagegen, als der Coincidenz, geht wieder alles Außereinanderseyn und damit der Anfang zur Raumconstruction verloren. Es muß daher abermals ein neuer Begriff geschaffen werden, der in solcher Weise zwischen dem Zusammen und dem Aneinander vermittelt, daß eine Gemeinschaft der Realen noch statt findet und doch zugleich eine Verschiedenheit ihres Ortes übrig bleibt. Dies ist der Begriff des *unvollkommenen* Zusammen, des Mittleren zwischen dem *vollkommenen*, der totalen Coincidenz, und dem Aneinander, als der totalen Sonderung ihrer Orte. Mit dieser partialen Coincidenz der Realen sind nun allerdings *Theile*

derselben angenommen, jedoch damit nicht Bestandtheile gesetzt, sondern es sind die Realen, oder vielmehr ihre Bilder, die metaphysischen Punkte, nur für theilbar erklärt. Man hat sich jedoch zu hüten, dies so auszulegen, als sey damit das Reale in Elemente zerschlagen, in deren einem etwas geschehen könnte, indeß in dem andern nichts geschähe; als könnten sich die coincidirenden Theile in Selbsterhaltung befinden, die nicht-coincidirenden aber nicht. Vielmehr ist die Einheit des Realen streng aufrecht zu erhalten und aus dem unvollkommenen Zusammen für das wirkliche Geschehen in den Realen nur die Consequenz zu ziehen, daß, je nach dem Grade des unvollkommenen Zusammen, es auch stärkere und schwächere Grade der Selbsterhaltung geben müsse, die aber immer das ungetheilte Ganze betreffen. Diese Theilung der Realen ist, ebensogut wie die Zerlegung ihrer Qualitäten in Gleiches und Entgegengesetztes zum Behuf der Entwickelung des Begriffs der Selbsterhaltung, nur eine zufällige Ansicht, deshalb aber keine willkürliche, sondern durch den wirklichen Zusammenhang der Realen im Raume, mit einem Worte, durch den gegebenen Begriff der Materie gebotene, zu welchem erforderlich ist, die Wirksamkeit der Realen auf einander mit ihrem Außereinanderseyn zu vereinigen. Dies geschieht nun mittelst des unvollkommenen Zusammen, durch das sich die „Perlenschnur" der Realen in der starren Linie in eine zusammenhängende Kette umwandelt. Es ist diese Theilung aber auch nicht eine ungereimte Forderung, denn die Realen und ihre Orte sind nicht untheilbare geometrische Punkte, sondern Einfaches, was die Möglichkeit einer Theilung unter Umständen immerhin zuläßt, wie dies ja auch von der absoluten Einheit der ganzen Zahlen gefordert wird. Für geometrische Punkte giebt es nicht einmal ein Aneinander, sie sind Nullen der räumlichen Ausdehnung, sie können, summirt, immer nur wieder Null geben. — Aber wird, wenn die Realen und ihre Orte geometrische Punkte nicht sind, ihnen nicht Ausdehnung, ja sogar bestimmte Gestalt verliehen? Sagt Herbart nicht geradezu, daß sie, um allseitig zu Anknüpfpunkten

für mögliche Raumconstructionen werden zu können, als Kugeln gedacht werden müssen? Liegt nicht schon in ihrer beliebigen Theilbarkeit, die überdies sogar da, wo durch eine lineare Verkettung von Realen incommensurable Linien dargestellt werden sollen, nothwendigerweise in eine unendliche übergeht, das Stetige verborgen? In der That, man kommt von dem Stetigen nicht los; es liegt versteckt doch wieder in der Voraussetzung, aus der es abgeleitet werden sollte; eine Ableitung gelingt nicht, sondern man kann nur nachweisen, unter welchen Umständen es vorausgesetzt werden muß. Dennoch ist etwas gewonnen. Die Ausdehnung nämlich, welche wir im zusammenfassenden Denken den einzelnen Realen beizulegen genöthigt sind, ist kein Außereinandersein von realen Bestandtheilen derselben, denn diese sind unzulässig, und das Reale besteht nach wie vor in seiner Einfachheit und Einheit. Es für unendlichtheilbar erklären, heißt nun zwar allerdings, es als ein Stetiges anerkennen; aber diese Stetigkeit hat jetzt einen festen Anhalt an dem unveränderlichen Ganzen, an der absoluten Einheit, auf deren Theilbarkeit es beruht. Es sind nicht unbestimmte, nur relativ bestimmbare Linien, welche hier als theilbar gedacht werden sollen, sondern das Theilbare ist das, was zuletzt jeder materiellen Linie als einfacher Bestandtheil zum Grunde liegt. Und dies wird jederzeit nur in der Art und dem Maße getheilt, wie es die Art der Zusammenfassung fordert. Unsre Vorstellung anticipirt freilich diese Theilung und schiebt die stetige Ausdehnung schon da ein, wo sie noch nicht berechtigt ist; die Strenge des Begriffs aber fordert, daß man diese unabweisliche subjective Anticipation nicht vorzeitig in die metaphysische Deduction des Begriffs sich einschleichen lasse. Selbst Herbart scheint mir zu anticipiren, wenn er die Verkettung der metaphysischen Punkte, bei welcher ihr Außereinandersein noch ein angeblicher Bruchtheil des Aneinander ist, schon ein stetiges Ineinanderfließen von Punkten nennt. Ein solches, ein wahrhaft stetiger Uebergang von einem Ort zum andern tritt, wie mich dünkt, vielmehr erst da ein, wo, wie bei den incommen-

surablen Linien, z. B. den Hypotenusen, es nothwendig wird, das Aneinander ohne Ende zu theilen. Jedenfalls sind die Realen und ihre Bilder in keinem andern Sinne stetig, als in dem, in welchem es die absolute Einheit der natürlichen Zahlen ist, welche, um der allgemeinen Ausführbarkeit der Division willen, beliebig theilbar, zum Behuf der allgemeinen Ausführbarkeit der Wurzelausziehung unendlich theilbar gedacht werden muß. Sie hat deshalb nicht an sich Theile, wird deshalb nicht ein Zusammengesetztes, sondern es wird nur bei den angegebenen Verbindungsformen von Zahlen nothwendig, die zufällige Ansicht von der Einheit als einer Vielheit aufzustellen. Ich glaube daher, daß Herbart (Metaph. II, S. 286) zu weit geht, wenn er einem fingirten Gegner zugiebt, dem Punkte Theile beizulegen sey widersprechend, oder daß er wenigstens nicht scharf genug die Grenzen bestimmt, innerhalb deren es widersprechend ist. — So viel von dem Stetigen des Raums und der Stelle in unserm Gedankenkreise, an der es als ein unentbehrlicher Hülfsbegriff sich geltend macht.

Wir wenden uns jetzt zu dem Stetigen der Zeit und der Bewegung. Zuvörderst sey bemerkt, daß, wer aus der Formel $s = ct$ unmittelbar Aufschlüsse über den Zusammenhang der Begriffe von Raum, Zeit und Geschwindigkeit zu ziehen hofft, sich sehr täuscht. Der Mathematiker umgeht die Bestimmung dieser Begriffe und beschäftigt sich nur mit ihren Größenverhältnissen. In der Formel $s = ct$ (und ebenso in der allgemeineren $s = \int v dt$, in der v die veränderliche Geschwindigkeit am Ende der Zeit t bedeutet) wird nur die Größe des in der Zeit t beschriebenen Raums aus der Größe der Geschwindigkeit und der Länge der Zeit t bestimmt. Die Größe c ist aber nicht einmal die Geschwindigkeit selbst, sondern nur das Maß der Geschwindigkeit, welches definirt wird als der in der Zeiteinheit bei gleichförmiger Bewegung des beweglichen Punktes beschriebene Raum. Ein grober, obwohl immer noch hie und da vorkommender Irrthum ist es, zu meinen, daß, weil $c = \frac{s}{t}$, die Geschwindigkeit das

Verhältniß der Zeit zu dem in ihr beschriebenen Raume sey, was wegen der Heterogeneität beider Größen keinen Sinn hat. Was die Geschwindigkeit selbst sey, läßt der Mathematiker am liebsten unbestimmt; er begnügt sich zu sagen, sie sey das, was den bewegten Punkt von dem ruhenden unterscheide *), sieht es als eine gegebene Thatsache an, daß in derselben Zeit größere oder kleinere Räume beschrieben werden können, und bestimmt danach (indem er mittelst der Vorstellung des Unendlichkleinen alle ungleichförmige Bewegung auf gleichförmige zurückführt) die relative Größe der Geschwindigkeiten. Die Zeit aber behandelt er dabei wie eine unbenannte Zahl, als die Wiederholungszahl des Maßes der Geschwindigkeit, ohne daß damit mehr als die Größe der Zeit ausgedrückt seyn soll. Nur dies liegt also in der obigen Formel, daß der durch gleichförmige Bewegung beschriebene Raum s als die Summe der in den successiven Einheiten der Dauer der Bewegung, t, beschriebenen Räume c anzusehen ist. Hiernach fällt also die Bewegung, so gut wie die eigentliche Geschwindigkeit, gar nicht in die Berechnung, sondern tritt völlig in den Hintergrund, wird zur bloßen Benennung, durch die man den mechanischen Sinn der Formel $s = ct$ von dem geometrischen unterscheidet, in welchem gleich von vornherein c und s Räume bedeuten und t die unbenannte Zahl ist, mit der c vervielfacht werden muß, um einen dem s gleichen Raum zu geben. Indeß kann man dieser Formel, ohne den mathematischen Standpunkt zu verlassen, doch auch noch einen andern Sinn abgewinnen, der ihre eigenthümliche mechanische Bedeutung in ein helleres Licht stellt. Es ist nämlich erlaubt, zu sagen, Geschwindigkeit bedeute die intensive Größe der Bewegung, vermöge welcher in einer und derselben Zeit ein Punkt einen in jedem beliebigen Verhältniß größern oder kleinern Raum beschreiben kann als ein andrer Punkt. Bewegen sich nun beide Punkte gleichförmig, so müssen, bei gleicher Intensität ihrer Bewegungen, die von ihnen in verschiedenen Zei-

*) So z. B. Poisson im traité de méc. I, p. 207. éd. 2.

ten $t$, $\tau$ beschriebenen Räume diesen Zeiten, bei ungleichen Intensitäten der Bewegung, $c$, $\gamma$, die in derselben Zeit beschriebenen Räume den Intensitäten direct proportional seyn, woraus von selbst folgt, daß die in ungleichen Zeiten und durch Bewegungen von ungleicher Intensität beschriebenen Räume $s$, $\sigma$ im zusammengesetzten Verhältniß der zugehörigen Zeiten und Intensitäten stehen müssen, oder daß

$$s : \sigma = ct : \gamma\tau;$$

woraus folgt

$$s = \frac{ct}{\gamma\tau}\,\sigma.$$

Nimmt man nun die Intensität derjenigen Bewegung, bei welcher der bewegte Punkt in der Zeiteinheit die Raumeinheit beschreibt, als Einheit der Intensitäten, d. i. der Geschwindigkeiten an, setzt man also $\tau = 1$, $\sigma = 1$, $\gamma = 1$, so wird $s = ct$, so daß diese Formel nur als eine Abkürzung der vorstehenden vollständigeren anzusehen ist. Diese giebt nun auch

$$c = \frac{s\tau}{\sigma t}\,\gamma$$

und zeigt in dieser Gestalt deutlich, da aus den Verhältnissen $\frac{s}{\sigma}$, $\frac{t}{\tau}$ die Benennungen der diese Verhältnisse bildenden gleichartigen Größen ganz ausfallen, daß nur eine Intensität der Bewegung mit einer andern, eine Geschwindigkeit mit einer andern verglichen, diese aber nicht aus ihr heterogenen Elementen zusammengesetzt werden soll. Es bleibt aber dabei vollkommen richtig, daß diese intensive Größe der Bewegung der extensiven des mittels derselben in einer gegebenen Zeit, z. B. der Zeiteinheit, beschriebenen Raums proportional ist, welcher die Größe der Leistung der Bewegung darstellt und daher zur Messung der Geschwindigkeit benutzt werden kann. Es setzt diese Messung auch nicht die Meßbarkeit der Zeit voraus, sondern nur die Erkennbarkeit der Gleichzeitigkeit des Anfangs und Endes der Bewegungen, deren Geschwindigkeiten verglichen werden sollen. Hierzu bedarf es nur der Unterscheidung des Gleichzeitigen von dem Ungleichzeitigen, da es kein Mehr oder Weniger des Gleichzeitigen, keine Breite und Tiefe der Zeit giebt. Diese Gleichzeitigkeit des Anfangs und Endes ist die Identität der Setzung

und Aufhebung der Bewegungen der beiden verschiedenen Punkte und kann sowohl in aller Schärfe gedacht als mit zulänglicher Sicherheit empirisch beobachtet werden. Zur messenden Vergleichung der Geschwindigkeiten als der Intensitäten der Bewegungen bedarf es daher (bei gleichförmiger Bewegung) nur der Messung der innerhalb derselben Zeitgrenzen beschriebenen Räume.

Was aber hier einfach als ein gegebenes Factum vorausgesetzt wird, die Bewegung mit ihren verschiedenen Leistungen, fordert zu metaphysischen Untersuchungen über die Bedingungen seiner Denkbarkeit auf. Bewegung ist stetige Ortsveränderung; ihr Begriff scheint daher einen doppelten Widerspruch enthalten zu müssen, den in der Veränderung liegenden und den im Stetigen. Was jedoch den ersteren betrifft, so hebt er sich dadurch, daß die Veränderung hier nicht die Beschaffenheit dessen betrifft, was die Veränderung erfährt, sondern die äußere Beziehung desselben zu dem Orte, den es einnimmt, daß es daher nicht zugleich als dasselbe und ein andres gedacht wird, wie dies bei qualitativen Veränderungen der Dinge geschieht, sondern immer nur als ein und dasselbe. Wenn das Problem der qualitativen Veränderung, nach Herbart, sich dadurch löst, daß der scheinbare Wechsel der Beschaffenheiten erklärt wird aus einem Wechsel der Beziehungen des dem Object zu Grunde liegenden Realen zu andern Realen, so ist bei der Bewegung von vornherein ein diesem analoges Verhältniß gegeben; denn die Bewegung ist der Wechsel des Zusammenseyns des Bewegten mit den Orten, die es successiv einnimmt, wodurch selbstverständlich, da die Orte nichts Reales sind, Veränderungen im Innern des Bewegten, wenn dieses auch ein Reales ist, nicht verursacht werden können, und dergleichen erst dann eintreten, wenn das reale Bewegte auf seinem Wege ein andres Reales antrifft. Wirklich wird auch von Herbart alle Veränderung auf einen durch Bewegung vermittelten Wechsel des Zusammenseyns der Realen zurückgeführt. Nur das Stetige in der Bewegung ist also das, was an ihrem Begriff noch als Problem übrig bleibt. Dieses bezieht sich aber hier nicht mehr blos auf räumliche,

sondern zugleich auf zeitliche Verhältnisse. In der ersteren Hinsicht ist die Bewegung der stetige Uebergang von einem Orte zu einem andern. Sie ist nicht blos Versetzung aus dem ersten Ort in einen beliebig nahe liegenden zweiten, sondern es soll auch nie an einem zwischenliegenden dritten Ort fehlen, in dem das Bewegte zuvor sey, ehe es aus dem ersten in den zweiten kommt. Damit geräth man nun entweder in eine unendliche Reihe von Versetzungen, von Sprüngen, deren keiner klein genug ist, um für den ersten gelten zu können, der bekannte Zenonische Einwurf gegen die Möglichkeit der Bewegung; oder man denkt sich den Anfang der Bewegung als eine unendlichkleine Versetzung des Bewegten, wo dann der Widerspruch im Unendlichkleinen liegt, und zu der kleinsten endlichen Ortsveränderung eine unendliche Zahl solcher Versetzungen, für doppelt, dreimal, viermal so große eine doppelt, dreifach, vierfach unendliche Zahl von Versetzungen nöthig ist u. s. f. Es bleibt nur noch übrig, es zu versuchen, den Ort des Uebergangs als einen solchen aufzufassen, der mit dem nächst vorhergehenden und nächst folgenden etwas Gemeinschaftliches hat. Daß nun von einer solchen Gemeinschaft nicht die Rede seyn kann, wenn das Bewegte und seine Orte geometrische Punkte sind, ist unmittelbar klar; denn das Untheilbare kann nichts Gemeinsames haben; es giebt für dasselbe nur Coincidenz oder Nichtcoincidenz, es giebt für geometrische Punkte kein andres Außereinander als das durch einen unendlichtheilbaren Zwischenraum bedingte, in dem unzählig viele gesonderte Punkte Platz haben. Das Bewegte muß daher ein zwar einfacher, aber theilbarer metaphysischer Punkt seyn; es ist dies nur scheinbar eine Beschränkung des Begriffs des Bewegten, da bei der wirklichen (nicht blos in der mathematischen Abstraction vorgestellten) Bewegung kein andres Bewegtes in Betracht kommt als das einfache Reale oder sein Stellvertreter, der metaphysische Punkt. Sind nun zwei solche Punkte unvollkommen zusammen, so stellt der zweite den Ort des Uebergangs von dem ersten zu einem dritten dar, der mit dem zweiten ebenfalls unvollkommen zusammen ist, aber

ganz außerhalb des ersten liegt. Die Versetzung des Bewegten aus dem ersten Ort in den mit diesem verketteten zweiten, aus diesen in den wieder mit ihm verketteten dritten u. s. f. wäre dann die Bewegung. Man kann diese Versetzungen nicht Sprünge nennen, denn es fehlt der leere Zwischenraum, der übersprungen würde, wenn gleich noch unzählig viele Zwischenlagen denkbar sind. Eine solche Versetzung müßte nun als das Element der Bewegung angesehen werden, und der Bruchtheil des Aneinander, der die Lage zweier solcher verketteten Orte ausdrückt, bestimmt die Größe der Geschwindigkeit der Bewegung. Der Wechsel dieser Orte wäre nun zwar nicht stetig in dem Sinne, in welchem alle unendlichvielen denkbaren Zwischenorte durchlaufen werden müßten, aber er wäre auch nicht unstetig, denn die Orte stehen in Zusammenhang, sind nicht gesondert, noch weniger getrennt. Der Uebergang von einem Orte zu einem andern vermittels eines Dritten wird hier nur für solche Orte eine nothwendige Forderung, die weder verkettet, noch unmittelbar an einander, sondern wirklich außer einander sind. Das größtmögliche Element der Bewegung ist die Versetzung des Bewegten aus seinem Orte in einen Ort, der unmittelbar an jenem anliegt. — Die Zahl der Versetzungen, die Zahl der Ortswechsel bestimmt die Länge der Zeit, die also eine und dieselbe seyn kann, indeß, je nach der Größe des Bewegungselements, die Summe dieser Ortswechsel einen größern oder kleinern beschriebenen Raum giebt. Dieser Begriff der Zeit findet seine Bestätigung in der Art, wie wir sowohl subjectiv Zeitlängen schätzen, als objectiv sie messen. Es ist immer eine Menge gleichmäßig sich wiederholender Bewegungen oder qualitativer, äußerlich oder innerlich wahrnehmbarer Veränderungen, die der Schätzung oder Messung der Zeitlänge zum Grunde liegt. Die Zeit ist nicht Zahl schlechthin, sondern Zahl des Wechsels *).

*) Trendelenburg nimmt (Log. Unterf. I, S. 175) an dieser Herbartisch-Aristotelischen Bestimmung des Begriffs der Zeit Anstoß, indem er sagt, die Entstehung der Zahl sey erst durch Wiederholung, und die Wiederholung „durch die in der Zeit gebundene Bewegung zu verstehen", die Wie-

Hiernach ist nun nicht nur der Zeitlauf zurückzuführen auf den Wechsel im Geschehen, auf gleichmäßig sich wiederholende Veränderungen, die zuletzt entweder ursachlich oder abbildlich auf Bewegungen reducirt werden können, sondern auch die Dauer der veränderlichen Zustände kommt darauf zurück. Denn wenn ein Object A gleichzeitig mit einem Object B seinen Zustand ändert, eine neue Aenderung desselben aber erst eintritt, nachdem B den seinigen n-mal gleichmäßig geändert hat, so wird durch diesen n-fachen Wechsel des Zustandes von B die Dauer des Zustandes von A gemessen, der gleichzeitig mit der ersten Veränderung von B eintrat. — Alle Zeitbestimmung ist jedoch hiernach nur relativ, und es fragt sich so gut wie bei dem Raume, was das diesem Relativen zum Grunde liegende Absolute sey. Diese Frage wird nicht beantwortet durch die Hinweisung auf die Möglichkeit verschiedener Geschwindigkeiten. Daraus wird zwar begreiflich, wie eine und dieselbe Zahl von Ortswechseln Räume von verschiedener Größe geben kann, so daß diese in derselben Zeit beschrieben erscheinen, aber noch nicht, daß eine und dieselbe Zeitlänge durch eine größere oder kleinere Zahl von Wechseln ausgedrückt werden kann, wobei es ganz gleichgültig ist, um wieviel durch jeden derselben der Ort, oder, falls die Veränderung qualitativ, die Beschaffenheit sich ändert. Die

derholung sey von der Bewegung, die Zahl von der Zeit abhängig und nicht umgekehrt. Wir entgegnen: die Zahl als bestimmte Vielheit hängt gar nicht von der Zeit ab. Man kann sie zwar im Zählen durch successive Wiederholung der Einheit und Vereinigung derselben mit den vorangegangenen Einheiten scheinbar entstehen lassen; aber dies ist nur eine Reproduction. Unterschiedene Vielheiten von Objecten sind unmittelbar gegeben, und die logische Anordnung derselben nach den gleichen Differenzen giebt die Zahlreihe. Unterliegt die Zahlreihe dem Zeitlichen, so gilt dies auch von jeder geordneten Reihe coordinirter Begriffe. Aber dies ist nur eine subjective Auffassungsweise; denn freilich fällt in subjectiver Hinsicht all unser Denken in die Succession der Zeit. Sollte dies auf den objectiven Inhalt unsrer Begriffe Einfluß haben, so würden wir gar nichts andres als Successives denken können. Aber man muß auch hier die psychologische Seite unsers Denkens von der objectiv wissenschaftlichen zu unterscheiden wissen, das Denken als Proceß von dem Inhalt des Gedachten.

Minute kann ebenso gut durch 60 Schläge des Secundenpendels als durch 120 Schläge eines viermal so kurzen Pendels gemessen werden. Der Wechsel selbst, nicht blos das Product desselben erscheint hier als eine theilbare Größe, und damit muß jede der Zeit zu Grunde gelegte Einheit selbst als theilbar angesehen werden. Hierdurch wird offenbar die Zeit für stetig erklärt und die Frage nach der absoluten Einheit des zeitlichen Außereinander als vollkommen gleichberechtigt mit der nach der absoluten Einheit des räumlichen. Herbart berührt zwar diese Frage *), beantwortet sie aber, meines Erachtens nicht erschöpfend. Ich will versuchen anzudeuten, wie diese Lücke im Geiste der Herbart'schen Metaphysik möchte auszufüllen seyn.

Der Wechsel selbst ist schlechthin untheilbar, er ist die Aufhebung einer Setzung, verbunden mit einer neuen Setzung; er läßt sich nur zählen, nicht theilen. Nicht aber der wiederholte Wechsel, sondern das, was zwischen je zwei nächsten Wechseln *geschieht*, erfüllt die Zeit. Der Wechsel ist nur der untheilbare Zeitpunkt, der die zeitliche Ausdehnung des Geschehenden begrenzt, wie der geometrische Punkt die Linie. Genauer genommen ist daher die Zeitlänge nicht die Zahl des Wechsels, sondern die Zahl der durch den Wechsel gesonderten Orte des gleichmäßig sich wiederholenden Geschehens. Wie nun das räumliche Außereinander in letzter Instanz auf dem einfachen, in sich unveränderlichen Seyenden beruht, so zeigt sich hier die Nothwendigkeit, für das zeitliche Außereinander ein *einfaches in sich unveränderliches Geschehen* vorauszusetzen. Das, was für die Realen wirklich geschieht, sind die innern Zustände, in welche sie sich unter Voraussetzung des (vollkommenen oder unvollkommenen) Zusammenseyns gegenseitig versetzen. Diese haben wir uns weder in *dem* Sinne als zeitlos zu denken, wie es die Qualitäten der Realen sind, nämlich als ewig, aber ebenso wenig als zeitlos in dem Sinne des Wechsels, der nur als *Zeitpunkt* die Zeit abtheilt; sondern als einfache Acte des Geschehens, als gleichmäßig sich wiederholende

*) Metaph. II. §. 290 f.

Thätigkeiten, die sich ununterbrochen aneinanderreihen und daher, weil sie keine Mehrheit von Dimensionen haben, nur unter dem Bilde einer geradlinigen und gleichförmigen Bewegung vorgestellt werden können. Die durch sie erzeugte ideale gerade Linie ist die Zeit. Sie ist ursprünglich ebenso wenig stetig wie die starre Linie des Raums, gleicht vielmehr dieser vollkommen, nur daß ihre Elemente die einfachen Acte des Geschehens, der Selbsterhaltungen sind und diesen nur Eine Dimension zukommt. In der That kann jede Selbsterhaltung nur als eine an sich endlose Reihe ununterbrochen sich aneinander schließender einfacher, gleichmäßig sich wiederholender Thätigkeiten angesehen werden. — Jedem solchen Act des innern Geschehens kann nun (und muß unter Eintritt der Bedingungen, bei welchen sich aus den Selbsterhaltungen bewegende Kräfte erzeugen) eine größere oder kleinere Ortsveränderung des Realen entsprechen und dadurch in derselben Zeit bald ein größerer bald ein kleinerer Raum beschrieben werden. Die Zahl der Elemente bleibt sich jedoch dabei gleich, nur die Geschwindigkeiten sind verschieden; und wie in derselben Zeit eine größere oder geringere Zahl des Wechsels statt finden kann, ist damit noch immer nicht erklärt. Weil aber die einfachen Acte des Geschehens nichts Untheilbares sind, so kann gar wohl in einem und demselben Realen neben einer schon bestehenden Selbsterhaltung eine neue Selbsterhaltung in solcher Weise angeregt werden, daß der erste Act derselben nicht nothwendig mit irgend einem Act der früheren coincidirt, sondern (da ein Dazwischenfallen undenkbar ist) in der Weise, daß er mit zwei successiven Acten der früheren Selbsterhaltung unvollkommen zusammenfällt. Alsdann tritt für jeden einfachen Act beider Selbsterhaltungen die Nothwendigkeit einer Theilung ein, jeder Act der einen unterbricht den der andern. Fordert nun jeder von beiden eine ihm entsprechende äußere Ortsveränderung des Realen nach derselben Richtung, so verdoppelt sich, gegen die Zahl der Ortswechsel gehalten, die jeder der beiden Selbsterhaltungen, einzeln genommen, entsprechen würden, die Zahl des Wechsels. Denn seyen die Selbsterhaltungen A und B;

der erste Act von B falle so, daß er mit zwei successiven Acten von A in gleichem Grade unvollkommen zusammen sey; so halbirt jeder Act von B jeden Act von A, und umgekehrt jeder Act von A jeden von B. Auf n successive Acte von A treffen dann n successive Acte von B und verursachen eine n-fache Unterbrechung der ersteren; aber auch umgekehrt unterbrechen die n Acte von A n-mal die n Acte von B. In den Zeitraum, der durch den ersten Act von A und den letzten von B bestimmt ist, fallen also n Unterbrechungen des einfachen Geschehens, d. i. es findet ein doppelt so zahlreicher Wechsel statt, als in jeder von beiden Selbsterhaltungen für sich genommen, die gleichwohl durch ihre n Acte dieselbe Zeit erfüllen.

Wir haben in dem Vorstehenden dem intelligiblen Raume Herbart's eine intelligible Bewegung und eine intelligible Zeit zur Seite gesetzt, die bei ihm nicht vorkommen. Das, was uns dazu trieb, war, für die Stetigkeit der Bewegung und der Zeit in gleicher Weise einen Erklärungsgrund zu finden, wie solchen Herbart für die Stetigkeit des Raums aufsucht. Alles Stetige zwar ist ihm Schein, aber er erklärt nur die des Raums aus dem unstetigen Aneinander in objectiver Art, hinsichtlich der Bewegung und der Zeit sucht er alle Erklärungsgründe nur subjectiv in dem zusammenfassenden Denken des Zuschauers. Wir wollen uns jedoch über den wissenschaftlichen Werth von Herbart's wie von unsrer eignen Zurückführung des Stetigen in Raum und Zeit auf die Theilung der einfachen Realen und der einfachen Elemente des Geschehens oder ihrer räumlichen und zeitlichen Orte keiner Täuschung hingeben. Das Stetige ist dadurch nicht völlig beseitigt oder aus einem Nichtstetigen abgeleitet, sondern es ist ihm nur ein engerer Spielraum angewiesen, innerhalb dessen es, wenn auch latent, immer noch vorhanden bleibt. Die Elemente der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, wenn auch einfach, doch für den Zweck der Zusammenfassung nothwendig als theilbar anzunehmen, bleiben stetig. Dies verhehlt auch Herbart weder sich noch seinen Lesern. Aber er verweist den Widerspruch im Stetigen, der also

nicht beseitigt wird, in das Gebiet des objectiven Scheins, welcher sich im zusammenfassenden Denken jedes Zuschauers, der in die Wechselwirkung der Dinge selbst mit verwickelt ist, nicht außerhalb derselben steht, bilden muß. Hier scheint nun in der That mehr Licht wünschenswerth, als Herbart giebt. Jener Widerspruch gleicht fast einem düsteren Verhängniß, dem sich unser denkendes Erkennen nicht entziehen kann. Denn selbst wenn man ihn so auslegen wollte, als drückte sich in ihm eben die bloße Scheinnatur des Stetigen aus, so gelingt es doch nicht vollständig, die Wahrheit zu enthüllen, die sich in diesem Scheine offenbart, denn es bleibt immer ein ursprüngliches Stetiges zurück, aus dem sich nur das abhängige nach seinen unendlich verschiedenen Graden ableiten läßt. Insbesondre bleibt über die Bewegung eine Dunkelheit übrig. „Bewegung" — sagt Herbart *) — „ist nichts Andres als ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung. Geschwindigkeit aber und die ihr inwohnende Richtung sind die Bestimmungen, wie und inwiefern die Zusammenfassung mißlingt. Den Widerspruch in der Geschwindigkeit darf man nicht auflösen wollen; das hieße ebenso viel als, dem natürlichen Mißlingen eine Künstelei entgegensetzen. Der Grund des Widerspruchs liegt auch in keinerlei Beschränkung und Schwäche des menschlichen Denkens, sondern in der Zufälligkeit des Zusammentreffens, womit die Bilder solcher Gegenstände, die unter sich in gar keiner Verbindung stehen, einander in dem Spiegel begegnen, den für sie der Zuschauer darstellt. Dieser hat eine Form der Zusammenfassung bereit, wohinein für jeden Augenblick die Gegenstände passen würden, wenn sie in der Verknüpfung, worin die Form sie zeigt, sich wirklich befänden; allein sie sind ohne Verknüpfung; dies verräth sich in der umgewandelten Form, oder in der stets abgeänderten Bestimmung des Ortes." Der Widerspruch in der Geschwindigkeit soll hiernach anzeigen, daß die Objecte der in dem Zuschauer zusammentreffenden und durch die in ihm bereits ausgebildeten räumlichen Formen verknüpften Bilder in Wahr-

*) Metaph. II, S. 325.

heit ohne Verknüpfung sind. Allerdings findet bei der Beobachtung eines bewegten Gegenstandes ein stetes Mißlingen ihn zu fixiren statt. Wir versuchen seine Lage gegen gegebene feste Punkte und Linien durch Abstände und Winkel zu bestimmen, aber er verschwindet aus dem solchergestalt fixirten Orte. Wir finden ihn wieder an einem andern, dessen Lage wir auf's neue bestimmen und aus dem der Gegenstand abermals verschwindet. Die Beobachtung jedes Bewegten ist ein unausgesetzter Wechsel von Finden und Verlieren, Wiederfinden und Wiederverlieren, und wenn uns das Bewegte nicht wenigstens eine unmeßbare Zeit still zu stehen schiene, so würden wir keinen seiner Orte zu bestimmen vermögen. Allein wenn hier überhaupt von einem Widerspruch die Rede seyn kann, so trifft er nur den Versuch dem Bewegten einen *festen* Ort zu geben. Das Bewegte *hatte* diesen Ort im Momente der ersten Beobachtung, aber einen andern im Momente der zweiten. Es wird nothwendig, die Gültigkeit des 1sten, 2ten, 3ten Orts der Bewegung successiv aufzuheben, um resp. den 2ten, 3ten, 4ten für gültig zu erklären, weil es ungereimt wäre, zu behaupten, daß der leergewordene Ort noch der gegenwärtige des Bewegten wäre; es ergiebt sich die Nothwendigkeit der Anerkennung des Ortswechsels. Allein diese Ungereimtheit der fortbestehenden Gültigkeit des entleerten Ortes ist nicht identisch mit dem Widerspruche, den Herbart im Begriffe der Geschwindigkeit findet; denn es wird nicht behauptet, daß das Bewegte in demselben Orte *zugleich* sey und auch nicht sey. *Dieser* Widerspruch liegt allerdings in dem Begriffe der Bewegung als der Ausschließung aller, wenn auch noch so kurzen, Ruhe des Bewegten in jedem Punkte seiner Bahn, also einer Setzung, die sofort aufgehoben werden muß, wenn die Bewegung kein Verweilen in, sondern ein stetiger Durchgang durch den Ort seyn soll. Aber dies ist kein empirisches Mißlingen des Versuchs, das Bewegte in einem Orte festzuhalten, sondern die Unmöglichkeit, ein Stillstehen mit dem Begriffe der Bewegung zu vereinigen. — Man wird überdies auch nicht einmal allgemein behaupten dürfen, daß die Be-

wegung das Anzeichen der Unabhängigkeit der Objecte von einander sey. Im Gegentheil weist gerade die bestimmte Größe und Richtung der Geschwindigkeit auf irgend eine, wenn auch vielleicht sehr mittelbare Beziehung zwischen den Objecten, die relativ bewegt erscheinen, hin. Herbart's Satz kann also eigentlich nur so lauten: Bewegung ist die natürliche Folge des Mißlingens, zwei Objecte, zwischen denen keine unveränderliche wirkliche Beziehung besteht, in eine feste räumliche Form zu fassen; und wo diese Zusammenfassung nicht mißlingt (wie im Gleichgewicht), da ist eine constante Beziehung der Objecte wirklich angezeigt.

Was für eine Ansicht sollen wir nun schließlich von der Natur und der Bedeutung des Stetigen und des in ihm unvermeidlich zurückbleibenden Widerspruchs fassen? Ich will es versuchen die Resultate meines Nachdenkens über diese wichtige Frage kürzlich darzulegen. Das Stetige ist nicht blos eine uns natürliche Vorstellungsweise, die sich überall ungesucht und unvermeidlich einfindet, wo wir vereinzelte Wahrnehmungen in einer zusammenhängenden Anschauung vereinigen, sondern es ist zugleich ein metaphysisch nothwendiger Ergänzungsbegriff der Erfahrung, den wir künstlich bilden müßten, auch wenn er uns nicht schon als Vorstellung gegeben wäre. Es ist ein Begriff, welcher dem Zwecke dient, in die Gesammtheit aller möglichen Wahrnehmungen Zusammenhang zu bringen; er ist die Vorstellung des absoluten Zusammenhangs aller Wahrnehmungen, die uns gegeben seyn können. Das Stetige verbindet und trennt zugleich die wahrgenommenen oder auch blos vorgestellten Objecte, zwischen die es sich einschiebt. Als Verbindungsmittel scheint es zwar, dem ersten Anschein nach, entbehrlich, denn die vollkommenste Art der Zusammenfassung von zwei Objecten ist die unmittelbare, ohne alles Vermittelnde. Allein durch Einschiebung eines stetigen Mittelgliedes halten wir uns die Möglichkeit offen, jederzeit noch ein drittes Object, das der Wahrnehmung sich darbieten könnte, mit den beiden jetzt allein gegebenen zugleich zusammen-

zufassen. Wenn uns z. B. zwei farbige Punkte ohne einen sie scheidenden dritten gegeben wären, so könnten wir sie allerdings unmittelbar zusammenfassen, sie als aneinander liegend betrachten, und wir wollen nicht in Abrede stellen, daß dies wirklich geschehe. Daß wir aber nur in der Abstraction farbige Punkte im streng geometrischen Sinne zu denken vermögen (d. h. die Forderung an uns stellen sie unausgedehnt zu denken), weder aber in der Wahrnehmung noch in der Vorstellung uns solche gegeben sind, sondern immer nur kleine Flächen, die wir erst im Begriffe zu Punkten zusammenschwinden lassen, ist nicht blos ein psychologisches Factum, sondern auch eine metaphysisch zu deducirende Vorstellungsweise. In der letztern Hinsicht bemerken wir Folgendes. Indem wir jedem der beiden Punkte eine Ausdehnung leihen, die intensive Empfindung gleichsam mit einem Zerstreuungskreis umgeben, und damit die Punkte selbst auseinanderrücken, so daß sie nun durch die Summe der Halbmesser der sie umgebenden fingirten Kreise getrennt werden, behalten wir uns die Möglichkeit vor, einen dritten Punkt, der zu jenen beiden noch hinzukommen kann, mit beiden gegebenen zugleich zusammenzufassen und durch ihn die zuvor aneinanderliegenden zu sondern. Natürlich zerfließt uns nun auch dieser neue Punkt, wenn er hinzutritt, wieder in eine Kreisfläche, um der Möglichkeit einer neuen Einschaltung Raum zu lassen, u. s. f. Wir müssen aber diesen Vorbehalt machen, um jeder möglichen Thatsache der Erfahrung mit unserm Denken im Voraus gewachsen zu seyn. Ganz dieselbe Bewandniß hat es mit dem Stetigen der Succession des Wahrgenommenen und Vorgestellten. Die Ortsveränderung, auf welche, in Verbindung mit den Unterschieden der zusammenkommenden Qualitäten, jede Beschaffenheitsänderung zurückzuführen ist, muß stetig seyn, damit wir sowohl für zwei successive Orte eines Bewegten uns die Möglichkeit eines zwischenliegenden, wenn auch nicht wirklich beobachteten Ortes als einer demselben zugehörigen eigenthümlichen Zeitbestimmung vorbehalten, die von den Zeiten des ersten und zweiten Ortes verschieden ist. Wir müssen hier auch die Zeit-

punkte ausdehnen zu kleinen Zeitstrecken, um immer noch Platz für einen mittleren Zeitpunkt zu behalten, der wenigstens hätte beobachtet seyn können und unter andern Umständen beobachtet werden würde. Ist nun hiernach die Stetigkeit des Raums und der Zeit die Vorstellungsweise, durch welche wir uns selbst für das ungetrennt Gegebene die Möglichkeit einer Trennung sichern, so ist andrerseits die stetige Ortsveränderung, die Bewegung die Vorstellungsart, durch welche wir das getrennt Gegebene, Unzusammenhängende in einen idealen Zusammenhang bringen, dem wir, wenn es sich um physische Bewegung handelt, Realität beilegen, bei der phoronomischen Bewegung aber als einen nothwendigen Hülfsbegriff zur Herstellung der Einheit des gesondert gegebenen Vielen betrachten. Wenn wir z. B. die successiven Orte eines Planeten oder Kometen beobachten, so beobachten wir nicht die Bewegung selbst, sondern nur ihre Resultate. Die unzähligen mittleren Orte zwischen dem beobachteten und dem stetigen räumlichen und zeitlichen Uebergang von einem zum andern denken wir hinzu, setzen wir voraus, um die Verschiedenheit der Orte mit der Einheit des Bewegten in Einklang zu bringen. In derselben Weise ist in der niedern und höhern Geometrie die Bewegung ein Hülfsbegriff, um zwischen einer beliebigen Menge von Punkten, die schon dadurch, daß sie in einer bekannten geraden oder krummen Linie liegen, einen räumlichen Zusammenhang erhalten haben, einen noch innigeren zeitlichen (phoronomischen) herzustellen, durch den der Ort eine Function der Zeit wird, und an die Stelle einer Vielheit von Punkten der einzige beschreibende Punkt tritt. — Das Stetige ist also der ideale Hintergrund, den wir dem Gegebenen unterlegen, um nicht nur das, was wirklich gegeben ist, sondern auch das, was möglicherweise gegeben seyn könnte, in einen erschöpfenden Gedankenzusammenhang zu bringen. Es ist eine nothwendige Hülfsvorstellung für jedes denkend erkennende Subject, welches das einzeln Gegebene zusammenfaßt und zusammenfassen will; es ist das Mittel zur Erreichung des Zweckes, das Viele und Mannichfaltige des durch Wahrneh-

mung und Vorstellung Gegebenen in der Einheit eines Gedankens zusammenzufassen.

Ist dies nun die Bedeutung des Stetigen für das erkennende Subject, welche Bedeutung kommt ihm in Bezug auf die realen Objecte zu? — Was Herbart betrifft, so stellt er eine solche Bedeutung völlig in Abrede. Er sagt*): „Wo einmal vom wahren Seyn die Rede ist, da wird der Raum zum bloßen Schatten, und das Continuum wird recht eigentlich zum Schatten des Schattens. Denn der Raum muß erst das Seyende abbilden, welches einfach ist; dann verfolgt man den Zusammenhang dieser Bilder und findet nun, daß jene Wege und Stege, die den Namen von Hypotenusen und Diagonalen führen, nicht als Bilder vom Seyenden, sondern lediglich als Uebergänge zwischen denselben zu denken sind." Gewiß ist dies insoweit vollkommen richtig, als nur vom abstracten, leeren geometrischen Raum die Rede ist. Dieser aber ist der „Schatten" der Materie, sofern diese Raum einnimmt, oder vielmehr Raum setzt. Er ist nicht vor dieser da, aber mit ihr gesetzt, und nur die leere Form, die übrig bleibt, wenn wir von dem realen Inhalt abstrahiren, ist der schattenhafte Raum des Geometers. Der Raum aber, der mit der Materie gesetzt ist, den das unvollkommene Zusammen der Realen bildet, muß mehr als ein bloßes Scheinbild seyn; denn dieses unvollkommene Zusammen ist eine unerläßliche Mitbedingung des wirklichen Geschehens in den Realen, das ebensosehr davon, wie von dem Gegensatz der Qualitäten abhängt; es ist also eine Mitbedingung des Wirklichen und muß als solche selbst wirklich seyn. Dasselbe fordert nun aber, wie wir sahen, die Theilbarkeit des einfachen Realen und führt damit auf die Nothwendigkeit, dieses, wenn auch nicht an sich, doch in Beziehung auf andres Reales als Stetiges zu denken. Indeß ist hier noch ein Ausweg offen und mich dünkt, daß Herbart ihn betritt, obgleich er es nicht mit deutlichen Worten sagt. Das unvollkommene Zusammen ist eine zufällige Ansicht, auf welche uns der Be-

*) Metaph. I, S. 486.

griff der Materie treibt. Alle zufällige Ansichten sind aber nur Mittelbegriffe, die unser Denken sich schafft, um in das nur in äußerlichem Zusammenhange Gegebene einen innern und nothwendigen Zusammenhang zu bringen. Sie haben auf keine andre Wirklichkeit Anspruch als auf die, Gedanken zu seyn. Nur das, was sie vermitteln, ist auch unabhängig vom Denken als wirklich anzuerkennen. Von dieser Art ist das wirkliche Geschehen in den Realen; sowohl aber die Zerlegung der Qualitäten der Realen in Gleiches und Entgegengesetztes als die Theilung derselben oder ihrer Bilder, zum Behuf der Vermittelung zwischen dem vollkommenen Zusammen und dem einfachen Nichtzusammen des Aneinander, gehört allein dem Denken und ist ein nothwendiger Durchgangspunkt für dasselbe. Was das erstere betrifft, so würde es ein schon mehr als einmal gerügtes Mißverständniß seyn, wenn man die zufällige Ansicht, welche das wirkliche Geschehen dem Denken zugänglich macht, für den Ausdruck dieses Geschehens selbst halten wollte, als welcher vielmehr nur die dadurch motivirte Opposition der Realen gegen die Störung ihrer Qualität anzusehen ist; denn jene Zerlegung wird nicht für einen Proceß in den Realen ausgegeben, sondern ist nur eine Wendung des Denkens, aus der dieses die Consequenz der Selbsterhaltung oder Selbstbehauptung zieht. Und ebenso ist die Theilung der Realen im unvollkommenen Zusammen nicht eine Zerlegung dessen, was selbst Element ist, sondern nur die Vorstellungsweise, durch welche ein graduell verschiedenes inneres Geschehen motivirt wird. Ist nun aber dieses unvollkommene Zusammen nichts weiter als eine Gedankenbrücke, um dem Uebergang aus dem Nichtzusammen in das Zusammen oder aus diesem in jenes einen Ausdruck zu geben und, was mehr sagen will, zwischen dem innern Geschehen der vollen Selbsterhaltung und dem Nichtgeschehen einen Uebergang zu gewinnen (der nothwendig ist, um die Materie zu begreifen), so ist damit zugestanden, daß dieser Uebergang zwar eine nothwendige Voraussetzung unsers Denkens ist, das ihm entsprechende Objective aber unbekannt bleibt. Wie nun

aber die Unerkennbarkeit der einfachen Qualitäten durch die Einsicht begreiflich wird, daß das Beziehungslose, schlechthin Einfache kein Gegenstand des Denkens seyn kann, so müßte sich, wenn wir uns bei diesem Resultat sollen beruhigen können, auch hier ein Grund der Unerkennbarkeit jenes Ueberganges angeben lassen. Eine solche Nachweisung scheint in der That möglich.

Der Begriff jenes Uebergangs von einem äußern oder innern Zustand des Realen zu einem andern ist nämlich nichts andres als der Begriff der reinen oder absoluten Veränderung. Die durch die Erfahrung gegebene, die empirische Veränderung ist nur insoweit eine Thatsache, als zwei für identisch geltende Gegenstände doch nicht völlig identisch erscheinen. Diese Nichtidentität ist entweder, wie bei der Ortsveränderung, offenbar nur eine äußerliche ihrer Lage, oder sie scheint ihre Beschaffenheit zu treffen, wird aber dann auf die Verschiedenheit und den Wechsel der Relationen des veränderten Objects zu andern Objecten zurückgeführt. Zwar hinderte nichts, anzunehmen, daß das, was wir das Veränderte nennen, ein ganz Andres sey, das jetzt nur zur Erscheinung komme, während gleichzeitig die vorige Erscheinung verschwände. Allein dieses Erscheinen und Verschwinden der verschiedenen Objecte würde doch auch eine Erklärung fordern, und eine solche ohne die Annahme eines Zusammenhangs der Objecte unter einander und mit dem wahrnehmenden Subject nicht möglich seyn. Die einfachste Annahme ist daher immerhin die, welche dem Begriffe der Veränderung wirklich zum Grunde liegt, daß nämlich ein und dasselbe Object der gemeinsame Träger der successiven Erscheinungen, und deren Verschiedenheit die Folge von verschiedenen Relationen sey, in welche das Object kommen kann. Dieser Wechsel der Relationen führt aber in letzter Instanz auf die stetige Veränderung, die entweder Ortsveränderung, Bewegung ist, oder in adäquater Weise durch diese anschaulich dargestellt werden kann. Wir nennen daher diese der empirischen zum Grunde liegende Veränderung reine, oder

auch absolute, weil die empirische sie zur letzten Voraussetzung hat, sich als relative auf sie bezieht. Man braucht sich aber nur zu vergegenwärtigen, daß das Bewegte in keinem Punkte seiner Bahn eine, wenn auch noch so kurze Zeit ruhen, sondern durch ihn hindurchgehen, also in ihm seyn und doch auch nicht seyn, in ihn gesetzt, aber auch zugleich aus ihm versetzt, also aufgehoben werden soll, und daß dasselbe von stetiger Veränderung überhaupt, sey sie extensiv oder intensiv, gilt, um gewahr zu werden, daß diese Veränderung sich weder auf den Begriff des Seyns, noch des Nichtseyns, der Setzung oder der Aufhebung zurückführen, sondern nur durch eine widersprechende Synthesis beider denken läßt. Es kommt nun darauf an, diesem Widerspruch im Begriffe der reinen Veränderung seine richtige Auslegung zu geben. Zuvörderst läßt sich der Begriff nicht verwerfen; denn ist er auch nicht unmittelbar gegeben, so ist er doch eine nothwendige Voraussetzung, ohne welche es unmöglich seyn würde, zu einer vollständigen Zusammenfassung des Gegebenen zu gelangen; er ist also ein gültiger Begriff, gültig als Bedingung der Erreichbarkeit eines gewollten Zweckes. Auch gelingt es durch seine Anwendung in progressiver Approximation, die gegebenen Thatsachen in durchgängigen Zusammenhang zu bringen; sie fügen sich der idealen Voraussetzung. Gleichwohl läßt sich der Begriff nicht ändern, sein innerer Widerspruch nicht beseitigen, denn jeder Versuch dieser Art entzieht dem Begriff seine Reinheit, endigt mit einer Halbheit, durch welche immer wieder die strenge Forderung der stetigen, reinen, absoluten Veränderung als nothwendige Ergänzung hindurchbricht. Woher nun diese Unvermeidlichkeit des Widerspruchs? Wie kommt es, daß der Zweck, die vollständige Zusammenfassung des Gegebenen im Denken, sich nur durch das Mittel eines widersprechenden Begriffs erreichen läßt? Weil das Wesen der stetigen, reinen, absoluten Veränderung, die jedes Unveränderliche ausschließt, dem Wesen eines Begriffes widerstreitet, und darum, in einen solchen gefaßt, einen

Widerspruch geben muß. Der Begriff ist die feste Form, in der die Bewegungen des Denkens zur Ruhe kommen sollen; denn der unveränderliche Begriff ist das Ziel des Denkens. Das Denken strebt nach einem stabilen Gleichgewicht des Gedachten, es „suchet den ruhigen Pol in der Erscheinungen Flucht", es sucht unveränderliche Gesetze der Veränderung. Nicht in der ewigen Unruhe des Zweifels, nicht in dem rastlosen Wechsel von Setzen und Wiederaufheben besteht das Wesen und der Werth des Denkens, sondern in der endlichen Ausgleichung aller Schwankungen; es bewegt sich nur, um zum Gleichgewicht zu gelangen, in dem erst die Frucht des Denkens, der festgewordene Begriff seine volle Reife erreicht. Formell richtig mag man nun zwar die reine Veränderung definiren können als den ununterbrochenen, unmittelbaren Wechsel von Setzung und Aufhebung; aber diese Definition erweist sich, weiter entwickelt, entweder als gleichbedeutend mit Identität von Setzung und Aufhebung, oder läuft auf eine unendliche Reihe von Setzungen hinaus, die durch verschwindend kleine Unterbrechungen gesondert werden sollen, wo also entweder doch wieder Etwas mit Nichts wechselt und die Continuität des Zusammenhangs verloren geht, oder bei strenger Fassung des Unendlichkleinen der Widerspruch in diesem Begriffe übrig bleibt. In allen Fällen also zeigt der Gehalt dieser widersprechenden Bestimmungen eben die Unfaßbarkeit des zu Definirenden in einen durch keinen innern Widerspruch beunruhigten Begriffe*). Da nun gleichwohl die Gültigkeit dieses Begriffs, seine Unentbehrlichkeit für die Erkenntniß außer allem Zweifel steht, so muß er als ein letzter Grenzbegriff unsers Erkennens angesehen werden, bei dem unser Denken seine äußerste Grenze erreicht; und daß es sie hier erreicht, verräth der unvermeidliche Widerspruch, dies ist seine Bedeutung. — In andrer Weise offen-

*) Es läßt sich dies auch positiv so fassen: der widersprechende Begriff, als die Form des nicht zur Ruhe kommenden Denkens, ist die einzige Form, in welcher dieses dem Wesen des schlechthin Veränderlichen nachkommen kann.

bart sich der Begriff der Qualität des Ansichseyenden als einen Grenzbegriff. Das Seyn als absolute Position kommt mit dem Denken in keinen Widerstreit; der festgewordene Begriff ist selbst ein solches, das nicht wieder aufgehoben werden soll. Daß aber das Ansichseyende beziehungslos gedacht werden muß (weil es das allen Beziehungen Vorauszusetzende ist), dies ist eine Forderung, der das Denken nur durch Negationen, d. h. durch Aufhebung alles gegebenen Inhalts seiner selbst nachkommen kann. Der Inhalt des Gedachten leidet hier nicht an dem Conflict des innerlich Entgegengesetzten, sondern an der abstracten Leere des Gesetzten. Die Forderung steht fest, aber das Denken erweist sich als unzureichend, sie vollständig zu erfüllen, es kann ihr nur gnügen durch die Selbstentäußerung, die in der Negation aller Relationen liegt, auf denen doch sein ganzer Gehalt beruht; und diese unvermeidlich nothwendige Selbstentäußerung des Denkens ist es, welche *hier* zeigt, daß das Denken an seiner Grenze steht, indeß bei dem Grenzbegriff der reinen Veränderung die Selbstentäußerung des Denkens sich in der Verzichtleistung auf einen in sich beruhigten Begriffsinhalt, in der Negation jeder nicht wieder aufzuhebenden Setzung zeigt.

Wir haben also in dem Was des reinen Seyns und in dem Was der reinen Veränderung *zwei* Grenzbegriffe des Denkens als gültig anzuerkennen, die beide zum Zwecke der Erkenntniß unbedingt vorausgesetzt werden müssen. Denn aus dem Aufzug des Seyns und dem Einschlag der stetigen Veränderung webt das Denken die Erkenntniß. Das Seyn ist ihm nothwendig, um feste Haltpunkte zu gewinnen, die stetige Veränderung, um der Forderung eines vollständigen Gedankenzusammenhangs zu genügen; und es ist ein gleich vergebliches Bemühen, das Princip aller Veränderung aus dem unveränderlichen Seyn, als, dieses aus dem schlechthin Veränderlichen ableiten zu wollen. Allerdings müssen wir mit Herbart den ganzen Apparat des zusammenfassenden Denkens dem Realen gegenüber als *objectiven Schein* bezeichnen; aber es ist kein Schein, mit dem sich das *Reale* umgiebt, der von *diesem*

ausgeht, und hinter dem wir etwas dem Schein als solchem entsprechendes Reales zu suchen hätten; vielmehr ist es ein Schein, den das denkende Subject setzt, producirt, und mit dem dieses das Reale umgiebt, um zu seinem Zwecke, dem der vollständigen Zusammenfassung des Gegebenen zu gelangen. Der objective Schein ist kein sinnlich gegebener, sondern ein intelligibler, kein Phänomenon, sondern ein Noumenon. Es ist daher dieser Schein auch nicht das bloße Zerrbild irgend einer denkbaren, ihm zu Grunde liegenden Wahrheit; denn, ganz dem Denken angehörig, hat er kein von diesem unabhängiges Object, das er nur unvollkommen darstellte. Durchaus formaler Natur ist er zwar Schein, im Gegensatz zu dem Realen, besitzt aber die volle Wahrheit, die dem mit sich selbst einstimmigen Denken überhaupt zukommen kann, die formale, welche man, da der Zweck, um dessen willen ihn das Denken setzt, vollständig erreicht wird, zugleich ideale Wahrheit wird nennen können.

Es ist wol nicht zu befürchten, daß man sagen werde, die vorstehenden Resultate unsrer Untersuchung kämen zuletzt doch auf dasselbe hinaus, was Trendelenburg von der Bewegung behaupte. Denn die reine Veränderung, der stetige Uebergang ist hier keine ursprüngliche und einfache Anschauung, an der sich das Denken nicht vergreifen darf, sondern ein Grenzbegriff, den dieses zum Zwecke der Herstellung eines vollständigen Gedankenzusammenhangs des Gegeben bilden und trotz seines Widerspruchs festhalten muß. Es wird dieser Widerspruch weder geleugnet, noch aus einer unbefugten Einmischung des Denkens erklärt, es wird dieses letztere nicht der Anschauung als einer höheren Erkenntnißquelle untergeordnet; sondern der Widerspruch wird anerkannt und als das Kennzeichen der Grenze des Denkens nachgewiesen. Es wird die Bewegung nicht zur Mutter des Seyns und Denkens gemacht und dem Zwecke die Vaterschaft zugetheilt *), sondern die Selbständigkeit, Ursprünglichkeit

*) Trendelenburg's Abhandlung über Herbart's Metaphysik schließt mit den Worten: „Wir suchen daher auch ferner das Princip in einer That der Einheit. Sie ist uns nicht die Bewegung allein, wie man uns gerne

und Unveränderlichkeit des Seyenden bleibt unangetastet. — Aber geschieht dies alles noch im wahren Geiste der Herbart'schen Metaphysik? — Ich glaube in der That nur das, was in dieser liegt, in ein helleres Licht gestellt zu haben. Man kann den Charakter eines metaphysischen Systems nicht gnügend durch eine Benennung bezeichnen, die nur von einem Theil desselben hergenommen ist. Die Gegensätze des Empirismus und Rationalismus, des Monismus, Dualismus und Pluralismus, des Materialismus und Spiritualismus, Atomismus und Dynamismus, Theismus und Pantheismus u. s. f. lassen gar mancherlei Verbindungen zu, welche die verschiedenen Systeme der Metaphysik zu knüpfen wirklich versucht haben. Erst wenn man einem System in methodologischer, ontologischer, kosmologischer, psychologischer und theologischer Hinsicht seine Stelle angewiesen hat, darf man es für gnügend charakterisirt halten. Es liegt hier nicht in der Aufgabe, dies in Bezug auf Herbart's Metaphysik vollständig durchzuführen, aber es ist nöthig, wenigstens mit Nachdruck dies zu betonen, daß der pluralistische Realismus seiner Ontologie nur eine Seite des Ganzen darstellt, indeß die Synechologie und Eidologie sich zu einem Idealismus bekennen, der dem Kantischen verwandt ist. So energisch nämlich Herbart in Bezug auf alles Ontologische den monistischen Idealismus Fichte's bekämpft und ebenso später gegen den absoluten Hegel's Front macht, so verleugnet er doch

zumuthet; denn die Bewegung ist nur die letzte und unterste Bedingung der That; sondern sie ist erst da, wo der Zweck, der Logos, ursprünglich die Bewegung richtet und bestimmt." Wir verkennen nicht das Wohlgemeinte, was in religiöser Beziehung eine solche Intention hat, müssen aber jedes derartige Unternehmen so lange für ein die Grenzen unsers Wissens und Könnens übersteigendes ansehen, bis uns die That eines bessern belehren wird. Auf Näheres einzugehen scheint hier nicht am Orte. Wir theilen nicht die Geringschätzung des Zweckbegriffs, in der sich jetzt manche jüngere Naturforscher besonders zu gefallen scheinen, glauben aber, daß eine scharfe Bestimmung und vorsichtige Benutzung des Begriffs um so mehr Noth thut, je häufiger derselbe einseitig aufgefaßt oder geradezu entstellt wird; in mehrfacher Beziehung treten wir den feinen Bemerkungen bei, die Lotze in seiner allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens (§. 5.) über den Zweckbegriff und seine Verwendung gemacht hat.

nirgends den hiſtoriſchen Zuſammenhang, in dem ſeine Lehre mit dem Geiſte des kritiſchen oder formalen Idealismus ſteht; und zwar nicht blos inſofern, als er Kant's Begriff vom Seyn weiter ausbildete und die Lücke, die in deſſen Lehre von den Dingen an ſich übrig blieb, durch die Deduction der Vielheit der Realen ausfüllte, indeß Fichte ſich durch dieſen Mangel in einen Idealismus treiben ließ, der, da er den Objecten nur eine ideale Realität beilegt, eher ein objectiver als ein ſubjectiver genannt zu werden verdient. Subjectiv war der Idealismus Kant's und zwar ein menſchlich ſubjectiver, anthropologiſcher; daher ſeine mehr pſychologiſche als metaphyſiſche Form. Bei dieſer Beſchränkung vermochte Herbart ſo wenig ſtehen zu bleiben als bei der ſtarren Kategorientafel und den aprioriſchen Anſchauungsformen des Raums und der Zeit in ihrer urſprünglichen Unendlichkeit und Leere, und ebenſo wenig bei der abſtracten Trennung der Seelenvermögen. Er unternahm die Nachweiſung der metaphyſiſchen ſowohl als der pſychologiſchen Geneſis der Erkenntnißbegriffe und Formen des zuſammenfaſſenden Denkens, ihre metaphyſiſche Deduction und die Erklärung ihrer pſychologiſchen Entſtehung. Die erſtere führte ihn auf einen allgemein ſubjectiven, formalen Idealismus des Wiſſens, der zwar nur die Erſcheinungen der Außenwelt zu treffen ſcheint, aber, da das Stetige auch tief in die pſychiſchen Phänomene eingreift, ſich zugleich über die innere Welt des Geiſtes und allgemein über den Zuſammenhang der innern Zuſtände der Weſen erſtreckt. Die Nichtidentität des Wiſſens und Seyns iſt das Princip, das ihn mit Kant verknüpft und von Spinoza und ſeinen Nachfolgern ſcheidet. Hauptſächlich darum und mit Bezug auf Kant's Beſtimmung des Begriffes des Seyns nannte er ſich in der Vorrede zum erſten Bande der Metaphyſik einen Kantianer, „wenn auch nur vom Jahre 1828, und nicht aus den Zeiten der Kategorien und der Kritik der Urtheilskraft.“ Wurde dieſe Aeußerung damals von ſeinen Gegnern mit Eifer ergriffen, um ſie als das Geſtändniß der untergeordneten Bedeutung ſeines Syſtems zu verkündigen

und auszubeuten, so brauchen die Freunde Herbart's heutzutage deshalb nicht mehr besorgt zu seyn; denn die Eigenthümlichkeit des Systems hat seine volle Anerkennung gefunden. Warum sollte aber Herbart nicht ebensogut wie Fichte auf Kant als seinen Vorgänger, nicht ebensogut wie Schelling und Hegel auf ihren Ahnherrn Spinoza, zurückweisen. Auch Kepler und Galilei verschmähten es nicht, sich Copernicaner zu nennen in einer Zeit, wo es noch Anhänger des Ptolemäus gab, und die ausgezeichnetsten Astronomen und Physiker nannten sich Newtonianer, so lange ihnen noch Cartesianer entgegentraten. In der Philosophie soll erst noch die Zukunft entscheiden, ob Spinoza oder Kant ihr wahrer Reformator war, denn noch immer stehen sich hier die Nachfolger dieser beiden einflußreichsten Denker der neuern Zeit, unversöhnt durch wohlmeinende Vermittler, gegenüber.

---

## Princip und Anfang der Philosophie.

Von **H. M. Chalybäus.**

„Seine noch frische und urkräftige Lebendigkeit zeigt heutzutage der philosophische Trieb in nichts sosehr, als in der selbständigen Energie, mit welcher er sich auf die Untersuchungen über das Denken, Erkennen und Wissen an sich wirft." Mit diesen Worten eröffnet einer der geehrten Herausgeber, J. U. Wirth, den 25sten Band dieser Zeitschrift, und lenkt damit die Aufmerksamkeit wiederum auf den Anfang der Philosophie. Gewiß mit Fug und Recht. Wir dürfen die Mißstimmung der Zeit gegen die Philosophie und ihre Vorurtheile nicht geflissentlich noch mehr aufregen durch übertriebene Klagen, sondern müssen Hand anlegen und bessern wo es fehlt, denn sicherlich ist nicht blos „die Zeit" sondern die Philosophie selbst mit daran Schuld, wenn sie für den Augenblick an Ansehn und Herrschaft etwas eingebüßt hat. Auch ich glaube an die Unsterblichkeit des philosophischen Geistes und schreibe nachstehende Bemerkungen nieder nicht sowohl zur Entgegnung als zur Fortsetzung und

Verständigung des angeregten Themas. Sey es, daß dieses das größere Publicum weniger interessirt als es eine esoterische Angelegenheit der Schule ist, ein Organ, das sich der Philosophie als Wissenschaft ausschließlich widmet, kann sich diesen Untersuchungen um so weniger entziehen. Wirft man sich im weiteren Kreise jetzt allgemein auf einen gewissen practischen Realismus, so ist auch im engeren die Opposition gegen Formalismus und Negativität erwacht und in so fern sind beide einverstanden.

Es sey erlaubt bei dieser Erscheinung vorerst kurz an das zu erinnern, was wir in den letzten Decennien selbst erlebt haben. Bis zu Hegel's Tode hatte man die beiden Dioscuren der süddeutschen Speculation immer noch für solidarisch verbunden gehalten, und es erregte nicht geringes Aufsehen, als Schelling, der nun auch heimgegangene Altmeister, zuerst gelegentlich in der Vorrede zu Hubert Becker's Uebersetzung von V. Cousins Fragmens philosophiques mit der Erklärung öffentlich hervortrat, daß er, den man bis dahin immer noch mit seinem ehemaligen Mitherausgeber des „kritischen Journals" einverstanden glaubte, sich schon seit geraumer Zeit von dieser Richtung und Methode losgemacht, weil er eingesehen habe, daß „die logische Selbstbewegung des Begriffs", etwas sey, was „sich eben nur sagen, aber nicht denken lasse." Er bezeichnete damals dieses Philosophiren als ein „negatives", eine Bezeichnung, die durchgedrungen und seitdem zum Schiboleth geworden ist. Dagegen forderte und verhieß er eine „positive" und historische Philosophie als Fortsetzung, wofür jene nur der Unterbau gewesen sey. Man kann nicht läugnen, daß er schon früher über diesen Punct mit J. G. Fichte uneins geworden war, sofern dieser aus den abstract logischen Denkformen den realen Weltinhalt herausspinnen wollte, und dabei die positive Energie des Ich, die er doch selbst voraussetzte und die ihn ganz beseelte, — also das eigentliche Princip selbst — in Rechnung zu bringen vergessen habe. Hegel, formell an Fichte anknüpfend, und von Schelling zugleich die Identität des Denkens und Seyns im Princip anneh-

mend, war indeß auf jenem Wege weiter gegangen, und hatte ein ausführliches logisches Kategoriengebäude zu Stande gebracht, was die Schule als Vollendung der Philosophie pries, während Andere fort und fort an jenem einseitigen formallogischen Aprio-rismus sich stießen, und nachdem Schelling diesem Anstoß Worte verliehen, öffentlich mit Verbesserungsversuchen hervortraten.

Wie es zu geschehen pflegt und in der Natur der Sache liegt, warf sich der Widerspruch zuerst auf die Resultate des Systems. Es war zu augenfällig, daß mit Hegel's Philosophie die „Persönlichkeit" sowohl des Menschen als Gottes nicht bestehen konnte. Fichte d. j. erhob zuerst dieses Panier, um das sich bald eine zahlreiche Genossenschaft schaarte. — Das Zweite war die Methode. Da aber die Hegel'sche im Vergleich mit der Schelling'schen ungleich bestimmter, schärfer und ausgebildeter war, so glaubte man, und glaubt es zum Theil noch, dieselbe beibehalten zu können und damit dennoch die ethischen und religionsphilosophischen Resultate erzielen zu können, die man anstrebte. Meiner Ansicht nach, die ich auch in dieser Zeitschrift (Bd. 24.) gelegentlich kurz angedeutet habe, war die dabei in Anwendung gebrachte Methode in der That nicht mehr die echt Hegel'sche, sondern eine postulirende. Auch Ruge sprach dieß seiner Zeit einmal in den Halleschen Jahrbüchern gegen Ch. H. Weiße aus. Sie kam derjenigen näher, welche Hegel selbst früher in der Phänomenologie des Geistes befolgt hatte, und unterscheidet sich von der späteren dadurch, daß das Resultat der Entwickelung, der selbstbewußte philosophische Geist, gleich anfangs als mitwirkendes Kriterium hervortritt. Nachdem sich nun weiter durch die kritischen Untersuchungen, welche Mehrere, unter Andern namentlich Trendelenburg anstellten, klar ergeben hatte, daß bei Hegel die Uebergänge von einer Kategorie zur andern, vom Abstracten und Niederen zum Concreteren und Höheren, nicht genetisch kraft des negativen Moments der Methode (die sich nur innerhalb einer und derselben Begriffsthese dialectisch bewegen kann), sondern durch furtive Hinzunahme des höheren, bereits empirisch im philosophirenden Subject liegenden

Bewußtſeynsgehalts bewerkſtelligen, ſo mußte freilich auf jeder Kategorien- oder Begriffsſtufe ſich ein Hiatus zwiſchen dieſer und der noch weiter zu erſteigenden höheren und höchſten, die als Ziel vorſchwebte, ergeben, und dieſe Diſtanzen nun durch Poſtulate überſprungen werden, wozu man ſich berechtigt glaubt, ſobald einmal feſtſtand, daß in der Philoſophie von unten auf entwickelnd vorgeſchritten werden müßte, weil eben im Entſtehenſehen alles Verſtändniß liege. — Woher aber den immer höheren und höheren Inhalt nehmen, wenn er nicht mehr durch die ſchöpferiſche Kraft der Methode, d. i. der immanenten Negativität der niederen Begriffe ſelbſt erzeugt werden konnte? Von unten auf, ſo lange man ſich im Bereich der materiellen Natur bewegte, konnte man ihn aus der ſinnlichen Erfahrung ſchöpfen, weiter hinauf in der Ethik allenfalls aus der Geſchichte der Menſchheit. Man that es eingeſtandener Maßen, und kehrte damit auf „den alten ehrlichen Weg Kants“ zurück, der es kein Hehl gehabt, daß im Wiſſen aprioriſche Denkformen und empiriſch gegebener Stoff zuſammenſchlagen und erſt ſo die Gewißheit der Sache erreicht werde, die zu „ſynthetiſchen Urtheilen a priori“ erfordert werde. Indeß auch dieſer Weg führte nur ein Stück vorwärts, nicht aber ganz zum Ziele. Kant ſelbſt ſchon hatte erkannt, daß in den höchſten abſchließenden Theilen des Syſtems, in der Ideal- oder Geiſtesphiloſophie, dieß nicht mehr ausreiche; ſeine Metaphyſik der Sittenlehre namentlich ſprach es aus, daß hier die Vernunft auf ſich ſelbſt angewieſen ſey und daß das Ideal des Guten nicht aus der Erfahrung des wirklich Geſchehenden zuſammenzuleſen ſey. Gleichwohl gab er auch hierfür nur ein formales Kriterium a priori zu: das der Einheit, des durchgängigen Zuſammenhangs und der abſoluten Vollſtändigkeit oder Totalität; was aber den Inhalt betrifft, ſo wagte er dieſen bekanntlich nur ein „Poſtulat der Vernunft“ und anſtatt Wiſſen nur Vernunftglauben zu nennen. Wir ſehen auch hierin den Vorgänger der neuern Zeit. Ein Theil der Jüngeren — man möge ſie von Hegel zurückgekommene oder über Hegel hinausgegangene nennen — wandte ſich innerhalb

der Naturphilosophie geradezu wieder an das Doppelprincip der philosophischen Form und des empirischen Inhalts, d. i. der Erfahrungswissenschaftlichkeit, und zwar insofern mit Recht, als auch der Erfahrungsproceß endlicher Geister selbst mit unter die Erscheinungen der Wirklichkeit und folglich mit zum Inhalt der Philosophie gehört und ein Hauptproblem ausmacht, — nur daß er nicht dazu taugt an die Principstelle des Systems gesetzt zu werden, wie die psychologischen Empiristen wollen. Hegel selbst hat seine Phänomenologie, die, dem ersten Entwurf nach, principielle Begründung seyn sollte, später in die Mitte des Systems hereingenommen, und sie damit nicht als begründend, sondern als durch Anderes begründet anerkannt. Geht man nun aber vollends weiter über den Bereich der natürlichen Wechselwirkung hinaus in die Region der Geistesphilosophie, so zeigt sich die Unzulänglichkeit dieses Dualismus sofort im grellsten Lichte, denn, zu geschweigen der Philosophie des Schönen oder der Aesthetik, führt jener in der Ethik zu einem unerträglichen Positivismus und in der Religionsphilosophie zu einem Historismus, der consequenter Weise über den blinden Autoritätsglauben nicht hinausgehen kann, — ein Philosophiren, welches den Gegnern der Philosophie und Reactionärs aller Art willkommen ist und seyn müßte, wenn es sich nur nicht immer wieder in Skepticismus und Unglauben auflöste.

Alles dieß betrifft noch die Methode, und an dieser hat man, wie mich dünkt, mehr unwillkührlich als mit deutlichem Bewußtseyn und gründlich gebessert, ist aber damit noch so wenig im Reinen, daß, wie gesagt, die große Mehrzahl ohne eigentlich sich an eine streng methodische Form zu binden, sich dem Genius überläßt. Nur so viel scheint nach Schelling und Hegel noch in allgemeiner Anerkennung zu stehen, daß die Philosophie entwickelnd verfahren muß, was freilich richtig ist, sobald es nur richtig verstanden und von dem entwickelungsfähigen Princip aus angestrebt wird. Aber mit dem Begriff der Entwickelung bringt man irriger Weise als selbstverständlich sogleich die Voraussetzung in Verbindung, daß sie vom Einfach-

sten anfangen und Alles aus dem Einfachsten durch eine Art von generatio aequivoca entstehen lassen, mithin vom Allerabstractesten, vom Seyn objectiv oder Denken subjectiv — ja eigentlich auf's Allergründlichste, um ganz und gar voraussetzungslos zu beginnen, vom Nichts und mit nichts anfangen müsse.

Aber auch mit dem Aberglauben an diese „absolute Voraussetzungslosigkeit" scheint es bereits vorbei zu seyn. Nicht nur Wirth und ihm Gleichgesinnte sprechen dieß aus, sondern auch Andere, die in ihren übrigen Ansichten weit von diesen abstehen, wie z. B. Noack: „Alles Philosophiren, in welcher Gestalt es auch auftreten möge, macht nothwendig gewisse Voraussetzungen, ohne welche es nicht Philosophie, d. h. nicht Denken seyn kann; ein schlechthin voraussetzungsloses Denken ist ein Widerspruch mit sich selbst." u. s. w. Und so ist man denn nun bei der Principfrage glücklich angelangt, nachdem man bei den Resultaten angefangen, an der Methode gerüttelt und nun sich genöthigt gesehen hat, auch auf die Wurzel einzudringen, wenn etwas wesentlich Neues auf wissenschaftlich haltbare Weise erzielt werden soll. In der That findet bei der „Voraussetzungslosigkeit" eine merkwürdige Begriffsverwechselung dieser mit der Unmittelbarkeit statt. Von etwas unmittelbar Gewissem muß allerdings angefangen werden, um der formalen Seite des Princips, der Gewißheit und Unerschütterlichkeit alles darauf zu Bauenden Genüge zu thun; aber damit ist noch nichts über den Inhalt des Princips bestimmt; auch der Entwickelungsfähigkeit muß Genüge geleistet werden, das Princip muß eine ratio sufficiens seyn, und so könnte es kommen, daß das Princip selbst anstatt das Voraussetzngsloseste zu seyn, gerade umgekehrt das Allervoraussetzungsvollste wäre, wenn es nur als solches an und für sich unmittelbar gewiß ist seiner Existenz nach, so daß dann der weitere Fortgang ein analytischer Rückgang in eben jene Voraussetzungen wäre, die nothwendig sind, wenn das Princip sich als wirklich existrendes unmittelbar aufweisen läßt. Wenn die Philosophie histo-

risch die letzte unter allen Wissenschaften ist, die zur Blüthe kommt, und alle wenigstens bis auf einen gewissen Grad der Bildung schon voraussetzt, so scheint es sich ja von selbst zu verstehen, daß indem sie von sich selbst und ihrem Daseyn als einer unmittelbaren Selbstgewißheit ausgeht, sie auch in alle die nothwendigen Bedingungen oder Voraussetzungen, ohne die sie nicht da seyn könnte, zurückgehen kann und muß, und daß diese Bedingungen, indem sie den Inhalt ihres entwickelten Systems ausmachen, ihrem Daseyn nach ebenso gewiß seyn müssen, als sie selbst da ist. In diesem Sinne habe ich schon 1846 in meinem „Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre" gleich auf der ersten Zeile geschrieben: „die Philosophie fängt mit sich selbst an." Ob die Philosophie als solche, sobald sie da ist, auch um ihr Daseyn wisse, kann keine Frage seyn, denn gerade sie ist es, die im höchsten Grade und völlig selbstbewußt ist vor allem andern Seyn, und ist sie selbst aus Anderem emporgekommen, so ist dieses Andere ihre nothwendige Bedingung, auf welche aber auch nur das erwachte Bewußtseyn zurückschauen und damit seinen Inhalt entwickeln kann.

So viel von der formellen Seite, der unmittelbaren Selbstgewißheit des Princips. Was nun den Inhalt dieses Princips in seiner principiellen Gestalt betrifft, so kann allerdings damit nicht ein vollständiges System des Wissens gemeint seyn, sondern ein solches nur in Aussicht, d. h. als zu erstrebender Zweck gesetzt seyn; unmittelbar sich selbst gewiß ist nur das Streben, und als seiner selbst bewußtes, der Wille gesetzt. Wirth hat Recht, wenn er den Begriff der Philosophie, sofern dieser das Princip derselben ist, nicht auf vorgreifliche Weise so definirt haben will, daß er schon das realisirte System derselben begreife, z. B. als „Wissenschaft von der absoluten Wahrheit u. dergl." Sie kann unmittelbar nur als ein Streben oder Wollen, aber allerdings als ein selbstbewußtes und zweckbewußtes definirt werden, zweckbewußt in abstracto, als auf Wahrheit gerichtet, wobei es noch zweifelhaft bleibt, ob sie diese wirklich erreichen werde. Zweifellos und unmittelbar gewiß ist nur das Daseyn des Wol-

lens, nicht auch gleich anfangs des Vollbringens, so groß auch die Zuversicht seyn mag, mit der sie ans Werk geht. Der Zweifel hat seinen Sitz nicht im Princip sondern im Prozeß des Verfahrens d. i. der Methode, und zu dieser gehört er als untergeordnetes Moment der Kritik nothwendig; er ist das servile negative Moment, darf aber nicht dominirend das productive Princip selbst aufheben, sonst wird er zum Nihilismus und kann an und für sich gar kein System produciren, weßhalb ich auch, beiläufig gesagt, nicht mit Wirth von skeptischen „Systemen" sprechen möchte.

Wenn nun im Gegensatz zu Fichte's und Hegel's Logismus des reinen Denkens ein reales Princip, eine lebendig energisch schaffende Triebkraft gefordert wird, so kann das nicht ein negativer Gegensatz gegen Hegel seyn, sondern nur ein Supplement zu dem Denken, oder vielmehr eine concretere Einheit als dieses aber mit diesem; denn der „Trieb" kann und darf nicht unbewußt, er muß als Wille in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes gesetzt werden. Was die unmittelbare Gewißheit des Daseyns anlangt, so ist diese bei'm Willensbewußtseyn eben so sicher im Subject vorhanden als beim cogito ergo sum. Kann nun auch der Wille dialectisch in Trieb und Bewußtseyn aufgelöst werden, so wird damit doch die Gewißheit seines concreten Daseyns und Wesens nicht aufgelöst, sondern diese Unterscheidung ist schon ein Act des Willensprincips selbst, ein erster Schritt in die Entwickelung des Systems hinein. Der Wille kann seine Thätigkeit hinaus, aber er kann sie auch ebenso herein wenden sich auf sich reflectirend; auch zum Denken gehört er, und in dieser Alternative ergreift er sich sofort als formal frei. Hat man nun aber hierin ein reales Princip oder richtiger einen realen Bestandtheil des Princips glücklich ergriffen, so liegt doch sofort wieder die andere Einseitigkeit nahe, das Princip als nur reales zu fassen, oder das reale Moment des (concreten) Princips wieder zum Princip des Princips zu machen. Diesen Mißgriff scheint Wirth abwenden zu wollen, indem er zugleich auch ein Erkenntnißprincip für die Philoso-

phie fordert. Man hat nämlich jenes reale Moment, das man an die Stelle des bloßen Denkens setzte, selbst wieder Princip genannt und indem man es vom Denken unterschied, ursprünglich also blind setzte, dennoch „Wille“ genannt, wie dies namentlich bei der neuerlich wieder auf die Bühne gebrachten Weltanschauung Schopenhauers als „Wille und Vorstellung“ der Fall ist. Wird nun das schlechthin Reale als solches zum productiven Princip des Denkens und Bewußtseyns gemacht, so wird damit der blinde Naturtrieb und unvermeidlich der Naturalismus angebahnt, und die ganze Remedur im Princip hat nur dazu gedient um uns aus dem Idealismus in den Materialismus zu werfen, denn auch dieser läugnet nicht die vorhandene Erscheinung des Denkens und Bewußtseyns, er leitet sie nur aus der Materie als ihrem Grunde her. Das, worauf es ankam, war nicht blos die Wiederaufnahme des realen Moments in's ideelle als dessen Träger, Mittel, passive Seite und negative Bedingung sine qua non, ohne welche das Denken nicht Geist, der Geist nicht Wille, der Wille nicht productive Energie seyn könnte, sondern die concrete Vereinbarung beider Momente, des ideellen der Formthätigkeit und des realen als substantielle Triebkräftigkeit, zu einer und derselben Wesenheit, die sich unmittelbar in uns selbst als zweckbewußter Wille erfaßt und begreift. Wenn der Ausdruck „Vereinbarung“ Anstoß erregt, und auf eine äußerliche Composition hindeutet, so denke man beispielsweise an den Begriff der Materie. Die Materie *hat* nicht zwei Kräfte, die Expansions- und Contractionskraft, sondern sie *ist* die Einheit derselben und besteht darin. So auch der Geist, wenn er richtig aufgefaßt wird, nur daß die Inhaltsmomente hier die unendlich concreteren der Realität und Idealität sind. Geht man nicht von einer ursprünglichen concreten Einheit aus, so kann man eine solche auch nicht durch Composition zuwegebringen, weil man die Momente schon als selbständige Wesenheiten gesetzt hat. Es ist nicht möglich aus dem bloßen Denken zum realen Seyn, noch aus diesem zum selbstbewußten Denken zu kommen, noch endlich auch ein

Etwas vorauszusetzen, was ein Weder-Noch wäre, (ein alexandrinisches ὑπερούσιον, superessentiale), was unsetzbar ist, weil es eben nichts ist. An diesen unmöglichen Versuchungen ist augenscheinlich die Psychologie des menschlichen Bewußtseyns schuld, welches aus anfänglicher Bewußtlosigkeit allmählig zum Bewußtseyn aufdämmert. Aber davon hat man sich im Systeme der reinen Philosophie nicht irre machen zu lassen, denn es ist nur die Geschichte endlicher Geister, deren Zeugung immer schon Welt und andere Geister voraussetzt, aber nie zu einem Anfang und Ursprung der Geschichte selbst vordringt, der nur aus einem actuell seyenden Urgeist und Willen begriffen werden kann.

Ist man nun bis zu diesem Willensprincip, in welchem das sogenannte Real- und das Erkenntnißprincip nicht mehr zwei Principien sondern nur Momente eines und desselbigen Princips sind, vorgedrungen, so fragt es sich, ob dieses ein so concretes ist, daß es, falls nur der Willensbegriff selbst richtig gefaßt und bestimmt wird, allen weitern Inhalt des Systems ungezwungen und consequent aus sich entwickeln lasse. Der Wille als beseelendes Vernunftprincip des Menschen begreift sich ohne Zweifel selbst als auf Verwirklichung der absoluten Wahrheit gerichtet. Er erscheint so allerdings eher als ethisch, weil auf ein practisches Ziel gerichtet, denn als theoretisch; er will, daß die Wahrheit sey, und ist sie noch nicht, daß sie verwirklicht werde, und zwar durch ihn seinestheils mit. Als Endzweck schwebt ihm sogleich die ideale Wahrheit vor, obschon noch ganz in abstracto. Das Nächste ist nun aber in Bezug auf jenen absoluten Endzweck zwar ein relativer, aber doch gerade der nächste bedingende Zweck, das sine qua non für jenen, das Wissen oder Erkennen der Mittel, welches selbst das Mittel katerochen ist. Auf diesen relativen Mittelzweck ist zunächst die Philosophie gerichtet als auf ihren specifischen Selbstzweck, sofern sie Wissenschaft ist. Ich sage: auf „Wissen"; aber damit habe ich schon diesen Begriff, der im Universalzusammenhange des Ganzen Mittel ist, aus diesem herausgerissen

und isolirt für sich selbst hingestellt; an sich ist und bleibt er auf den absoluten Endzweck, die Wahrheit, bezogen, und in dieser Verbindung ist und heißt er Weisheit. Das Wollen, die Weisheit und die Wahrheit sind Begriffe, die dialectisch correlat, nur in ihrer Bezogenheit auf einander, aber nicht isolirt, richtig bestimmt werden können. Erst wenn man, momentan absehend von diesem Zusammenhang, den einen oder den andern für sich als Zweck setzt, schließt er sich als Selbstzweck in sich zusammen und erscheint dann isolirt auch unter einem andern Namen. Der Wille, der auf halbem Wege bei dem Mittelmomente stehen bleibt, ist nicht mehr Philosophia, sondern Philotheoria, er ist gnostisch, quietistisch, und das hierauf sich beschränkende, bornirende Selbstbewußtseyn der Philosophie würde sich selbst nicht richtig und tief und weit genug erfassen. Es bleibt ganz unangefochten, daß die Philosophie eine Wissenschaft und ihr nächster Selbstzweck das Wissen sey, aber sie muß auch wissen, daß die Wissenschaft als solche einem höheren Begriffscyclus eingeordnet und nicht der absolute Zweck, das summum bonum selbst ist. Ihrer Nothwendigkeit und Würde wird damit nicht das Geringste vergeben, dieselbe vielmehr erst in's volle Licht gestellt. Als Weisheitswille wird man sie aber doch nur dann ergreifen, wenn man unbefangen von allen herkömmlichen Definitionen, vorerst in sich selbst nachforscht und hier aus der Tiefe des Gemüths schöpft, in welchem das totale Menschenwesen concentrirt ist. Läßt man sich verleiten gleich nach der empirisch angelernten Weise zu definiren: „die Philosophie ist eine Wissenschaft oder diejenige Wissenschaft, welche" u. s. w., so hat man mit dem Genus auch schon den Zweck ausgesprochen und mag dann eine differentia specifica hinzufügen, welche man will, sie wird doch nur Angabe des Mittels seyn, wie wiederum das Wissen (als Endzweck) zu realisiren sey. Das Wissen aber als zu analysirender Begriff wird in Denken und Seyn zerfallen, sofern eben diese Momente in ihrer Beziehung das Wissen ausmachen; um diese Beziehung, den Erkenntnißproceß, darzustellen, wird man sich entweder versucht

fühlen auf ein dem Denken und Seyn zu Grunde liegendes gemeinschaftliches Grundwesen zurückzugehen, in welchem sie vor aller Differenz noch idealisch sind, auf diese Weise aber immer wieder unwillführlich in den Naturalismus der Potenztheorie und des Hylozoismus zurücksinken, oder man wird bei der Wechselwirkung des Denkens und Seyns stehen bleiben und diese sammt dem daraus entspringenden Wissen als ein Factum aufzeigen, das man aber nicht weiter erklären könne. Anders, wenn man den Weisheitswillen als Princip der Philosophie unmittelbar ergreift und von da aus analytisch verfährt. Das System der Philosophie gliedert sich dann von selbst 1) in die unmittelbare Selbstergreifung und Betrachtung des Princips, was den principiellen oder Fundamental-Theil des Systems giebt; 2) in die Vermittelung des Weisheitsmomentes, das als specifischer Selbstzweck der Philosophie für sich gesetzt, als Wissenszweck erscheint und sich sofort in das a) (logische) Denken, b) das (ontologische oder metaphysische) Seyn und c) in die Erkenntnißlehre (die Grundzüge der Psychologie und Geschichtsphilosophie) zerlegt, und 3) in die Idealphilosophie, die in einer Wiederzusammennahme des entwickelten Willensprincips mit dem Vermittelungsproceß besteht und das Ganze (in Aesthetik, Ethik und Religionsphilosophie) abschließt. Anders kann ich mir den Totalorganismus der in sich selbst entfalteten absoluten Wahrheit nicht denken, muß aber hierin wenigstens in einem Puncte auch von Wirth abweichen, sofern die Principlehre, die ich als integrirenden Grundbestandtheil des Systems selbst betrachte, bei ihm, wie bei andern Mitphilosophirenden noch immer als Einleitung dem System voran- und vorausgestellt werden soll. Es scheint mir dieß so wenig möglich zu seyn, wie daß das Fundament eines Gebäudes außerhalb seines Schwerpunctes gleichsam auf dem Vorwege oder vor der Thür gelegt werden soll, oder daß ein Organismus den Keimpunct und das punctum saliens nicht in sich selbst trage, oder daß die Philosophie, die doch nichts von sich ausschließt, und als ideeller Mikrokosmos das entsprechende Ebenbild des Makrokosmos seyn muß, ihren Gravi-

tationspunct nicht wie dieser in sich, sondern außer sich haben könne. Ist die Philosophie wirklich die alles begründende ἐπιστήμη τῶν ἐπιστημῶν, so kann sie auch zu keinem Andern sagen: δός μοι πῦ στῶ, sondern muß allem Andern den letzten Stützpunct in sich gewähren.

Kiel im Oct. 1854.

---

# Zur Religionsphilosophie.

## Die verschiedenen Arten des Wissens und Glaubens in besonderer Beziehung auf die s. g. exakten Wissenschaften.

Von **H. Ulrici.**

Wir haben in unserm letzten Artikel den Begriff des Wissens überhaupt festzustellen, d. h. darzulegen gesucht, worin das, was wir als Wissen zu bezeichnen und uns beizulegen pflegen, besteht und worauf es beruht. Das Resultat war: alles Wissen beruht auf der Denknothwendigkeit und erstreckt sich so weit als wir genöthigt sind anzunehmen, daß das reelle objektive Seyn an sich so beschaffen ist, wie wir es auffassen (vorstellen). Das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit ist die Gewißheit und resp. Evidenz, daß unsere Vorstellung und das reelle Seyn übereinstimmen; und diese Gewißheit und Evidenz der Wahrheit, sofern sie nicht bloß eine subjektive, sondern eine allgemein anerkannte, weil nachweisbare ist, ist das Wissen selbst, d. h. unser Wissen seinem allgemeinen Wesen nach. —

Die Denknothwendigkeit, haben wir weiter gezeigt, ist eine doppelte. Denn sie beruht einerseits auf der Natur oder der ursprünglichen, gegebenen Wesensbestimmtheit unsers Denkens, andrerseits auf der Natur des reellen Seyns und seines Verhältnisses zu unserm Denken, indem unser Denken nur im Zusammenwirken mit dem reellen Seyn Gedanken zu produciren vermag und mithin hinsichtlich des objektiven Inhalts seiner Gedanken durch die Natur des reellen Seyns und sein Verhalten zu ihm bedingt und bestimmt ist. Beide Seiten indeß durch-

dringen sich gegenseitig. Denn auch da, wo das reelle Seyn auf unser Denken bedingend und bestimmend einwirkt, ist doch das Produkt, der daraus hervorgehende Gedanke, zugleich durch die Natur unsers eigenen Denkens (unsers Empfindungs-, Gefühls- und Perceptionsvermögens) bedingt und bestimmt, weil es keineswegs bloß ein Produkt des reellen Seyns, sondern ebenso sehr unsers Denkens ist. Eben darum ist, wie die Erfahrung beweist, keineswegs nothwendiger Weise jede durch die sinnliche Empfindung vermittelte Wahrnehmung eine objektive, dem reellen Seyn entsprechende, sondern nur denjenigen Wahrnehmungen dürfen wir eine solche Objektivität beimessen, von denen wir durch die Natur (die Gesetze) unsers Denkens selbst genöthigt sind, anzunehmen, daß sie dem An-sich der wahrgenommenen Dinge entsprechen.

Wir haben die erste Seite der Denknothwendigkeit, welche nur die Bedingtheit und Bestimmtheit unsrer Gedanken durch die eigne Natur unsers Denkens ausdrückt, die Denknothwendigkeit der Form genannt. Denn sie umfaßt die formellen Gesetze und Normen und bestimmt die formelle Art und Weise, wie unser Denken nothwendig verfährt, um überhaupt zu Gedanken, zu einem Inhalt des Bewußtseyns zu kommen. Wir haben die zweite Seite, welche die Bedingtheit und Bestimmtheit unserer Gedanken durch das reelle Seyn und sein Verhältniß zu unserm Denken ausdrückt, die Denknothwendigkeit des Inhalts genannt, weil sie den Inhalt unsrer Vorstellungen, soweit sie auf das reelle Seyn sich beziehen, bestimmt und somit alles Dasjenige umfaßt, was in Betreff des reellen Seyns und seiner Beschaffenheit als denknothwendig sich kundgiebt und resp. sich nachweisen läßt. Durch das Zusammenwirken beider Seiten allein bildet sich all' unser Wissen, zuerst als ein unmittelbares einzelnes, auf dem bloßen Gefühle der Denknothwendigkeit beruhendes Fürwahrhalten, sodann von diesem aus zu einem vermittelten, auf dem Nachweise der Denknothwendigkeit beruhenden und das einzelne in Zusammenhang setzenden, — d. h. zu einem wissenschaftlichen Wissen. —

Dieser allgemeine Ursprung schließt nun aber keineswegs aus daß nicht der Begriff des Wissens ein Gattungsbegriff sey, der verschiedene Arten unter sich befaßt. Im Gegentheil, die nähere Betrachtung desselben fordert eine solche Gliederung. Wir haben zuvörderst schon dargethan, daß unser Wissen seiner Natur nach keinen Anspruch auf absolute Gewißheit machen kann. Vielmehr ist zunächst die Gewißheit immer nur eine relative, weil die Möglichkeit einer Einmischung der Denkwillkühr in unsere unterscheidende Denkthätigkeit (von der aller Inhalt unsers Bewußtseyns abhängig ist) und damit die Möglichkeit des Irrthums nie absolut ausgeschlossen ist. Damit ist ein neues beschränkendes Kriterium unsers Wissens gegeben: ein Wissen ist überall nur da, wo wir uns genöthigt sehen anzunehmen, daß kein Irrthum sich eingeschlichen habe. Wir haben ebenso bereits angedeutet, daß auch alle Evidenz, deren unser Wissen fähig ist, nur eine relative ist. Denn die Evidenz und ihr Inhalt, die Bestimmtheit des Gewußten, hängt ab theils von der Bestimmtheit des realen Objekts, auf das sich das Wissen bezieht, theils von der Bestimmtheit der Empfindung und des Gefühls oder der ersten Perceptionen, durch die wir allein Kunde vom reellen Seyn erhalten, theils von der Bestimmtheit unserer Auffassung und damit von der Genauigkeit und Schärfe der Unterscheidung, auf der alle Auffassung beruht. In allen drei Beziehungen aber ist die Bestimmtheit keine absolute, sondern nur eine relative, größere oder geringere. Denn die reellen Dinge, sofern sie sich mehr oder minder verändern, entstehen und vergehen (fließen), sind schon darum an sich mehr oder minder unbestimmt; unsere Empfindungen (Sensationen) und Gefühle aber erhalten den höchstmöglichen Grad ihrer Bestimmtheit nur bei einer gewissen Stärke des sie hervorrufenden Reizes und verfallen in Unbestimmtheit, wo dieses Maaß nicht erreicht oder überschritten wird; und unsere Unterscheidungen sind an sich nicht von absoluter Genauigkeit und Schärfe, und hängen außerdem ab von der Bestimmtheit der Empfindungen und Gefühle, Perceptionen, Wahrnehmungen u. s. w., die sie zum Gegenstand haben. Je geringer nun aber die Ge-

wißheit und Evidenz, desto mehr nähert sich das Wissen der Ungewißheit und Unbestimtheit und damit seiner Gränze, dem Nichtwissen. Hierin liegt die qualitative Beschränktheit unsers Wissens: denn diese Schranke trifft die Beschaffenheit des Gewußten, die Wesenheit des Wissens, das nur Wissen ist, soweit die Gewißheit und Evidenz seines Inhalts reicht. — Aber auch quantitativ ist unser Wissen nur ein relatives und damit ein beschränktes. Wir vermögen zunächst von schlechthin keinem Gegenstande, keinem Ereignisse, das Wie seiner Entstehung, Veränderung, Entwickelung ꝛc. zu erkennen, weil Alles immer schon daseyn, schon geworden und geschehen seyn muß, ehe es mit unserm Perceptionsvermögen zusammenwirken, uns sich kundgeben und von unserer unterscheidenden Denkthätigkeit aufgefaßt werden kann. Alles was dem Wie des Werdens und Geschehens angehört, ist mithin von dem Umfang unsers Wissens ausgeschlossen: wir vermögen schlechthin nichts zu erklären *). Aber auch das, was wir wissen, ist quantitativ beschränkt. Denn es reicht nur soweit, als unser Wahrnehmungs- und Unterscheidungsvermögen reicht. Jenes aber ist beschränkt, weil unsere Empfindungen und Gefühle an einen bestimmten Grad der Reizung gebunden sind und somit Alles von seinem Bereiche ausgeschlossen ist, was jenseit dieser Gränze fällt; und unser Unterscheidungs- (Auffassungs-) vermögen ist beschränkt, theis weil es von dem Umfange des Stoffes, dessen es zu seiner Thätigkeit bedarf, abhängig ist und somit nicht weiter reicht als die Größe und Zahl der sich ihm darbietenden Objekte, theils weil es ebenfalls an einen gewissen Grad der Bestimmtheit des Stoffes gebunden ist. Was von unserm Unterscheidungsvermö-

*) Diese Behauptung wird Manchem sehr paradox klingen. Es bedarf jedoch nur einer näheren Betrachtung, um sich zu überzeugen, daß wir bei allen uns bekannten Vorgängen, die ein Werden und Entstehen, ein Verändern, Geschehn, Thun ausdrücken, nur die einzelnen auf einander folgenden Momente des Geschehens, d. h. das, was beim Zustandekommen der Sache geschieht, keineswegs aber das Wie des Zustandekommens kennen. Wir werden dieß weiter unten, bei der Betrachtung unsrer Erkenntniß der Ursachen, näher darthun.

gen gilt, gilt auch von unserm Urtheilsvermögen, unserm Begreifen, Schließen und Folgern. Denn diese Funktionen unsers Geistes basiren sich nur auf die unterscheidende Denkthätigkeit und sind nach Inhalt und Form durchaus von ihr abhängig.

Diese qualitative und quantitative Beschränktheit unsers Wissens involvirt zunächst die Theilung desselben in gewisse Zweige oder Gebiete. Denn nur weil unser Wissen immer ein beschränktes ist, und doch diese Schranken keineswegs fixirte, unverrückbare Gränzen, sondern nur die flüssigen Uebergangspunkte sind in das Reich der Ungewißheit und Unbestimmtheit (Unwissenheit), welches der strebende Geist für das Wissen zu erobern hat, weil also an sich von dem Wißbaren und Wissenswerthen nichts ausgeschlossen ist, sondern die ganze Fülle des Daseyns dem nach Wissen strebenden Geiste sich darbiet, — nur darum ist unser Wissen ein sich entwickelndes, sich ausbreitendes, vertiefendes und erhöhendes. Nur an dem Gefühle der Schranke erwächst der Wissenstrieb, der unmittelbar in und mit der Bestimmung der menschlichen Seele zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gesetzt ist. Die Ausbreitung des Wissens aber kann nur von denjenigen Punkten aus erfolgen, auf denen bereits ein (unmittelbares, einzelnes) Wissen sich gebildet hat. Wie diese Punkte verschiedene sind, so wird das von ihnen ausgehende Wissen in seiner Ausbreitung verschiedene Richtungen einschlagen und diese so weit verfolgen als es vermag. Je mehr es nun aber nach allen Seiten sich ausdehnt, desto mehr wächst die Erkentniß von der Verschiedenheit der Objekte und ihres Verhältnisses zu dem forschenden, wissenden Geiste selbst. Schon durch die Natur unsres eignen Denkens finden wir uns genöthigt, das reelle Seyn als ein Daseyn mannichfaltiger Dinge von unterschiedlicher Bestimmtheit zu fassen. Denn wir vermögen schlechthin nichts zu denken ohne es von Andrem und von unserm denkenden Selbst zu unterscheiden; und jeder gesetzte Unterschied ist eine Bestimmtheit. Wir finden uns auch genöthigt, diese erscheinende Unterschiedenheit der Dinge als eine reelle, an sich seyende zu denken, weil nach dem Satze des Widerspruchs und der Cau-

salität eine Verschiedenheit der Erscheinung undenkbar ist, ohne eine Verschiedenheit dessen, was in ihr erscheint. Indem wir nun die mannichfaltigen Dinge (uns selbst mit eingeschlossen) gemäß den Kategorieen, nach Qualität und Quantität, Maaß und Grad, Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung u. s. w. unterscheiden, so bildet sich mit dem gegenständlichen Inhalt unsers Bewußtseyns überhaupt zugleich die Erkenntniß, daß die Dinge nicht bloß im Einzelnen, sondern auch *generell*, begrifflich von einander verschieden sind. Daher die allgemeine Annahme der s. g. drei Reiche der Natur, der geologischen (mineralischen), vegetabilischen und animalischen Natur, die allgemeine Unterscheidung des Organischen und Anorganischen, des Physischen und Psychischen, des Körperlichen und Geistigen. Wir lassen natürlich hier den wissenschaftlichen Werth dieser Unterscheidungen völlig dahingestellt seyn. Wir behaupten nur: wie man auch immer Körper (Natur) und Geist fassen möge, ob als zwei verschiedene Substanzen oder nur als unterschiedene Seiten, Eigenschaften, Funktionen Eines und desselben Wesens, — einen Unterschied *überhaupt* zwischen beiden zu machen, sind wir durch die Natur unsres Denkens selbst schlechthin genöthigt weil wir genöthigt sind, jede Vorstellung von ihrem Inhalt und diesen von dem reellen Objekte, das er uns repräsentirt, so wie von unserm vorstellenden Selbst zu unterscheiden. So gewiß wir also die Vorstellung eines Körperlichen haben, so gewiß müssen wir auch in Betreff ihrer und ihres Objekts denselben Unterschied machen. Dieser ganz allgemeine, bloß formale Unterschied erhält dann seine inhaltliche Bestimmtheit hauptsächlich dadurch, daß wir von allem Körperlichen, auch von unserm eignen Körper, auf eine ganz andere Weise Kunde erhalten als von unserm geistigen Seyn, von unserm bewußten, vorstellenden Selbst. Denn alle Kenntniß des Körperlichen beruht im letzten Grunde auf der Nervenreizung und der durch sie vermittelten sinnlichen, von der Vorstellung verschiedenen *Empfindung*. Von unserm bewußten vorstellenden *Selbst* dagegen erhalten wir nur Kunde durch die *Vorstellung* selbst, d. h. durch einen Akt der

Selbstthätigkeit des Geistes, sofern er in seinem innersten Wesen sich in sich unterscheidende und damit vorstellende Thätigkeit ist. Das Materielle unterscheidet sich daher vom Geistigen wie die auf bloßer Bewegung beruhende Nervenreizung und sinnliche Empfindung von der auf Unterscheidung beruhenden Vorstellung. Diese Selbstunterscheidung ist ein spontaner Akt des Ichs, während die sinnliche Empfindung unwillkührlich eintritt und die Perception hervorruft; jene entsteht durch die Selbstthätigkeit des Geistes, diese durch die Mitwirkung der reellen äußern Dinge. Die Wahrnehmung der letzteren ist daher durch das Zusammenwirken zweier selbständiger Faktoren vermittelt, des wahrgenommenen Objekts und des wahrnehmenden Subjekts; und weiter durch zwei verschiedene Akte des letztern, durch die Empfindung und durch die Unterscheidung derselben von dem sie hervorrufenden Gegenstande wie von dem empfindenden Selbst (wodurch die Empfindung erst zum Bewußtseyn kommt und zur Perception eines Reellen, Objectiven, zur Wahrnehmung wird). Innerhalb unsers geistigen Lebens dagegen entsprechen zwar den sinnlichen Empfindungen die Gefühle, jene Selbstaffektionen der Seele durch ihre eignen Zustände und Thätigkeiten, Wahrnehmungen und Vorstellungen, Triebe und Begierden ꝛc.; aber sie geben uns unmittelbar nur Kunde von dem Daseyn und der Beschaffenheit derselben als bloßer Veränderungen des Zustandes unsers wahrnehmenden, vorstellenden, begehrenden Selbst, nicht aber von letzterem selber. Indem wir die Gefühle von einander und von unserm fühlenden Selbst unterscheiden, gewinnen wir daher nur das Bewußtseyn, daß wir fühlen und daß den verschiedenen Gefühlen verschiedene Zustände, Thätigkeiten, Veränderungen unsers Ichs zu Grunde liegen. Die Vorstellung von diesem Ich selbst entspringt dagegen nur durch jenen spontanen Akt der Selbstunterscheidung (Reflexion in sich), durch die das vorstellende Selbst sich als solches in sich unterscheidet und damit sich selbst zu einem zugleich vorgestellten macht. Hier also bedarf es keines zweiten Faktors, keines zweiten Aktes. Sonach aber ist ein Unterschied anzuerkennen zwischen dem Wissen der

äußern materiellen Dinge und dem Wissen von unserm innern geistigen Seyn, ein Unterschied, der nicht bloß den Gegenstand sondern auch die Art der Entstehung des Wissens betrifft, und der in letzter Instanz auf dem ganz andern Verhältnisse beruht, in welchem das Wissen von unserm geistigen Seyn zu seinem Gegenstande steht. Bei ihm ist das Objekt zugleich Subjekt und das Subjekt Objekt. Hier also läßt sich das Objekt der Auffassung von der Auffassung selbst nicht dergestalt trennen, daß es sich in verschiedene Stellungen zur Auffassung oder in neue, von seinen natürlichen Beziehungen abweichende Verhältnisse bringen ließe; hier kann man nicht im Sinne der Naturwissenschaften mit dem Objekte experimentiren. Vielmehr sind Objekt und Auffassung so aneinander gebunden, daß die Auffassung *als* Auffassung, d. h. nicht nur ihrem Inhalt sondern auch ihrer *Form* nach, durch ihr Objekt bedingt ist, indem ja jede Perception wie jeder Gedanke, jede Vorstellung abhängig ist von der Natur des auffassenden vorstellenden Geistes. Und umgekehrt ist das Objekt durch die Auffassung bedingt, indem der Geist zwar nicht an sich, wohl aber für sich nur das ist, als was er sich selbst auffaßt (vorstellt). Hier also ist das Verhältniß des reellen objektiven Seyns und der ideellen subjektiven Auffassung ein so inniges, unmittelbares, daß das Eine nur aus dem andern, unsere Auffassung nur aus der Natur unsers Geistes, und die Natur unsres Geistes nur aus der Auffassung desselben sich ableiten läßt. Denn die Thätigkeit, *durch* die das Seyn und Wesen unsers Geistes uns zum Bewußtseyn kommt, ist zugleich die Thätigkeit, *als* die er uns zum Bewußtseyn kommt. Kurz es findet der große Unterschied statt, daß das materielle Seyn an sich ein Andres, von unsrer Auffassung und somit von unserm Wissen Verschiedenes ist, unser geistiges Seyn dagegen, weil an sich selbst auffassende, vorstellende, wissende Thätigkeit, dasselbe ist was die Thätigkeit, durch die es aufgefaßt, vorgestellt, gewußt wird. Das Wissen, soweit es *Selbst*bewußtseyn ist, d. h. all unser Wissen von unserm geistigen Seyn und Wesen, ist und bleibt daher, gesetzt auch es wäre vollkom-

men wahr, immer nur ein subjektives, weil in ihm Objekt und Subjekt insofern in Eins zusammenfallen, als sie nicht an sich, sondern nur durch Selbstunterscheidung, nur in uns mittelst der Vorstellung und also nur subjektiv unterschieden sind. Dazu kommt, daß es schlechthin unmöglich ist, den Gegenstand desselben Anderen zu gemeinsamer Erforschung und Erkenntniß vorzulegen. Jeder kann immer nur sein eignes-geistiges Seyn beobachten und untersuchen; das Objekt ist niemals dasselbe, und die generelle Identität des einen menschlichen Geistes mit dem andern ist wissenschaftlich eine bloße Voraussetzung. Denn daß es außer mir noch andre geistige, selbstbewußte Wesen giebt, ist eine Annahme, die sich mir zwar unwillkührlich aufdrängt, aber immer nur eine subjektive Ueberzeugung bleibt, weil sie nur auf einem unmittelbaren Gefühle und einem bloßen Schlusse der Analogie beruht. Eine genauere psychologische Forschung wird zwar anerkennen müssen, daß wir nicht bloß durch sinnliche Wahrnehmung und Vergleichung der leiblichen Erscheinung, sondern auch durch ein unmittelbares Gefühl, durch eine Affektion unsrer Seele, Kunde von dem geistigen Wesen und Leben unsrer Nebenmenschen erhalten. Denn warum sollte die Seele, die doch durch ihre eignen Zustände und Bestimmtheiten unmittelbar afficirt wird, nicht ebenso unmittelbar durch die Zustände und die Wesensbestimmtheit einer andern Seele afficirt werden können? *) Aber diese Affektion ist eben nur ein Gefühl, d. h. sie

*) Die Thatsachen sprechen dafür. Ich erinnere nur daran, daß nicht bloß die Kinder, sondern auch wir selbst vielfach bei der ersten Begegnung, bei noch völliger Unbekanntschaft, von dem einen Menschen trotz seiner ungefälligen äußern Erscheinung uns angezogen, von dem andrrn, trotz des Gegentheils, uns abgestoßen fühlen. Dieß Allgemeingefühl, von dem wir uns wenn wir darauf reflektiren, meist keine Rechenschaft zu geben vermögen und das oft selbst gegen das Urtheil des Verstandes sich erhält, kann nicht aus einzelnen Sinnesperceptionen zusammengesetzt seyn, weil diese immer nur das Einzelne und das Aeußere betreffen. Ebensowenig kann es aus Schlüssen des Verstandes von dem Aeußern auf das Innere, vom Einzelnen auf das Ganze entspringen, weil es entschieden ein bloßes Gefühl und keine Vorstellung ist, aus Verstandesschlüssen aber unmittelbar immer nur Vorstellungen und nur im Gefolge der letzteren (nur mittelbar)

bekundet nur das Daseyn und das allgemeine Verhältniß des andern geistigen Wesens zu dem unsrigen. Außerdem ist sie ein so schwaches und unbestimmtes Gefühl, daß es für sich allein nicht ausreichen würde, um auch nur die subjektive Ueberzeugung vom Daseyn andrer geistiger Wesen fest zu begründen. Es bedarf also nothwendig noch jener Schlüsse der Analogie, durch die wir aus der ähnlichen leiblichen Gestalt, aus dem ähnlichen Benehmen, Thun und Lassen, namentlich aus Sprache und Gebehrde folgern, daß wir in unsern Nebenmenschen ebenfalls geistige selbstbewußte Wesen vor uns haben und daß ihre geistige Beschaffenheit der unsrigen wesentlich gleich sey. — Aus allen diesen Umständen erklärt sich die eigenthümliche Erscheinung, daß unser Wissen von unserem eigenen geistigen Seyn, soweit es nur das Daß unserer geistigen Zustände und Thätigkeiten betrifft, den höchsten Grad der Gewißheit hat: es giebt für uns nichts Gewisseres, als daß wir existiren, daß wir fühlen, wahr-

Gefühle hervorgehen können. Ich erinnere ferner an einzelne psychologische Erscheinungen, wie das s. g. second sight, das durch viele Thatsachen unbestreitbar festgestellt ist und das nur auf einem unmittelbaren Gefühle vom innern Lebenszustande desjenigen Menschen, dessen Tod (Leichenbegängniß) vorausgesehen wird, beruhen kann. Ebenso thatsächlich festgestellt, wenn auch von unsern materialistischen Naturforschern noch nicht allgemein anerkannt, ist die unmittelbare Seelen- oder Gefühlsgemeinschaft, die im Somnambulismus zwischen dem Magnetiseur und dem Magnetisirten entsteht und kraft deren letzterer unmittelbar fühlt und erfährt, was jenem, oft in weiter Ferne, zustößt. Diese Art von Gemeinschaft ist ohne Zweifel nur Folge eines krankhaften Zustandes. Aber wie die Fieberphantasieen des Kranken die dem gesunden Zustande angehörige Einbildungskraft voraussetzen und ohne sie unmöglich wären, so setzt auch jene Krankheitserscheinung nothwendig ein Moment des gesunden Zustandes voraus, das die Krankheit ergreift und es über sein natürliches Maaß hinaustreibend, krankhaft verzerrt. Dieses Moment, das ihr nothwendig zu Grunde liegt, kann aber kaum ein andres seyn als dasjenige unmittelbare Gefühl, um das es sich hier handelt. Eben darauf endlich dürften auch die s. g. Ahnungen — eine gleichfalls kaum zu bezweifelnde psychologische Erscheinung — zurückweisen. Auch sie beruhen wahrscheinlich auf unmittelbaren Affektionen (Einwirkungen) von Seele zu Seele, die weil sie eben rein psychischer, geistiger Natur sind, zwar keineswegs von Zeit und Raum überhaupt, wohl aber von den die Körper betreffenden Bedingungen des Raums und der Zeit unabhängig seyn können. —

nehmen, vorstellen, begehren ꝛc. Aber in Betreff des Was, der Beschaffenheit unsers geistigen Seyns, steht unser Wissen keineswegs auf der gleichen Höhe; es fehlt im Gegentheil noch viel an der Evidenz und Gewißheit über das wahre (objektive) Wesen des Geistes überhaupt wie der Empfindung und des Gefühls, der Wahrnehmung und Vorstellung, des Urtheils und Begriffs, des Begehrens und Wollens ꝛc. —

Sonach müssen wir auf Grund der Verschiedenheit des Gegenstandes und des Verhältnisses desselben zu unserm erkennenden Geiste, zwei Arten unsers Wissens unterscheiden: unser Wissen von den äußern materiellen Dingen (der Natur) ist in Beziehung auf Entstehung und Objektivität ein andres als unser Wissen von unserm Seyn und Wesen und damit vom Geiste überhaupt. Zu diesen beiden Arten tritt noch eine dritte hinzu, die auf derselben Basis ruht. Sie betrifft das Verhältniß des Wissens zum Wollen und Handeln, somit der Wissenschaft zur Sittlichkeit und also implicite des Seyns zum Seynsollen, der Realität zur Idealität, und geht daher auf den ebenso wichtigen als streitigen Begriff der Freiheit und Vernunft, des Guten und Bösen, des Wahren und Schönen, und somit im letzten Grunde auf den Zweckbegriff zurück. Bei diesem s. g. Vernunftwissen ist nicht nur die Form sondern auch der Inhalt streitig. Da wir nun hier nicht auszumachen haben, was in Wahrheit als Vernunft und Vernünftig noch was überhaupt dem Inhalte nach als ein ächtes und rechtes Wissen anzusehen ist, sondern nur im Allgemeinen feststellen wollen, wodurch das, was als Wissen gilt, von den übrigen Thätigkeitsweisen des Geistes sich unterscheidet und worin seine wesentlichen Kriterien und Bestimmungen, Arten und Formen bestehen, so können wir uns in Beziehung auf den Inhalt des Vernunftwissens nur hypothetisch ausdrücken. Wir behaupten daher nur: wenn der Zweckbegriff nicht bloß innerhalb unsers Wollens und Handelns gilt, wenn es auch in der Natur ein zweckmäßiges Geschehen giebt (was wir an einem andern Orte dargethan haben, Syst. d. Log. S. 409 ff.), so folgt, daß nicht bloß im Einzelnen, theilweise, sondern auch über dem Gan-

zen der Natur der Zweckbegriff waltet. Denn das zweckmäßige Geschehen im einzelnen Theile ist unmöglich, ohne daß das Ganze dazu mitwirkt und somit der Realisirung des einzelnen Zwecks entsprechend d. h. zweckmäßig bestimmt ist: der Zweck des einzelnen Theils oder Gliedes ist nothwendig zugleich Zweck des Ganzen; das zweckmäßige Geschehen in den organischen Wesen und somit der Zweck organischer Gestaltung überhaupt sowie das zweckgemäße Wollen und Handeln des Menschen und somit der Zweck der menschlichen Thätigkeit überhaupt muß, einmal anerkannt, zugleich als Zweck der ganzen Natur gefaßt werden. (Vgl. Syst. d. Log. a. O.) Wir behaupten ferner: wenn es eine Erkenntniß zweckmäßigen Geschehens und Handelns und somit des Zwecks, dem es gemäß ist, giebt, so ist eben damit eine Erkenntniß gesetzt, die nicht ein realiter Seyendes, sondern ein erst zu Realisirendes, also ein Seynsollendes zu ihrem Objekt hat. Denn der Zweck ist an sich ein Ideelles, weil er nur Zweck ist, so lange er noch erst zu realisiren ist; der erreichte, ausgeführte Zweck ist kein Zweck mehr. Erhebt sich diese Erkenntniß zum Wissen, zur nachweisbaren Gewißheit und Evidenz ihres Inhalts, so ist damit das Wissen eines Zukünftigen, das noch nicht ist, gesetzt und somit ein Wissen, das nicht im Gegebenen aufgeht und nur das Gegebene abspiegelt, sondern über dasselbe hinausgreift. Wir behaupten endlich: wenn es Freiheit und Vernunft, wenn es ein moralisch Gutes und Schönes giebt, so kann der Inhalt desselben nur im Sinne des Zweckbegriffs, d. h. nicht als ein bloß Seyendes, Gegebenes, sondern als ein zugleich Seynsollendes, über das reelle Seyn Hinausgehendes gefaßt werden. Denn das moralisch Gute ist nichts Moralisches, wenn es nicht das Nothwendige (Gebotene) ausdrückt, das vom freien Willen ausgeführt werden soll (und resp. demgemäß ausgeführt worden ist); und das Wesen der Vernunft ist ein sinnloses Wort und fällt mit der blindwirkenden Ursache in Eins zusammen, wenn es nicht alles dasjenige bezeichnet, das einem vorausgesetzten höchsten Zwecke (einer Idee) gemäß geschieht und resp. zu dessen

Realisirung geschehen soll. Welches dieser höchste Zweck sey, ob ein theoretischer oder praktischer (sittlicher) oder beides, lassen wir hier dahingestellt. Wir behaupten nur: wenn es eine Erkenntniß des Vernünftigen, des Guten und Schönen giebt, so steht das Objekt desselben wiederum in einem andern Verhältniß zu dem erkennenden Geiste (Subjekt) als bei den andern beiden Arten des Wissens. Bei letzteren ist der Gegenstand ein gegebener, gesetzter, an und für sich bestehender, der seiner eigenen Beschaffenheit und der Wesenheit des erkennenden Geistes gemäß diesem sich kundgiebt, von ihm aufgefaßt und nach immanenten, in der Natur des Geistes begründeten Normen (gesetzlichen Verfahrungsweisen) in die Sphäre des Wissens erhoben wird. Bei'm Vernunftwissen dagegen gehört der Gegenstand zwar ebenfalls dem reellen objektiven Seyn an, — denn sonst wäre kein Wissen vorhanden, — aber nicht dem Seyn als einem Complex bereits realisirter, gegebener, bestehender Dinge und Bestimmtheiten, sondern als einer Mannichfaltigkeit wirkender Kräfte und Thätigkeiten, welche die Bestimmung (den Zweck) haben, den Gegenstand erst zu realisiren. Hier also kann das Objekt, da es noch gar nicht vorhanden ist, nicht unmittelbar dem Geiste sich kundgeben; hier kommt es ihm nur mittelbar zum Bewußtseyn, mittelst der Erkenntniß der es erst realisirenden Kräfte und ihrer Bestimmung. Und diese Bestimmung ist wiederum nicht unmittelbar, sondern nur aus der Beschaffenheit und Thätigkeitsweise der wirkenden Kräfte erkennbar; ja selbst die Erkenntniß der letzteren ist keine unmittelbare, sondern durch den Satz der Causalität als logisches Denkgesetz vermittelt. Hier also entsteht das Wissen nur durch eine Reihe von Vermittelungen, von denen jede ein besondrer Erkenntnißakt ist und von denen nur der erste Ausgangspunkt in einer Sinnes- oder Gefühlsperception besteht*).

*) Wenn man auch mit Recht annimmt, daß die Bestimmung des Menschen zum sittlichen vernünftigen Handeln und damit das Gute in einem unmittelbaren Gefühle (im Gewissen) sich ihm kund giebt, so kommt doch der Inhalt dieses Gefühls, das, was das Gewissen als Gesetz vorschreibt, nur durch eine gleiche Reihe von Vermittelungen zum klaren Bewußtseyn, zur Gewißheit und Evidenz.

Und hier ist das Objekt des Wissens an sich gar nichts Reales, sondern ein Ideales, das erst realisirt werden soll, und das nur insofern im reellen objektiven Seyn wurzelt, als letzteres realiter so bestimmt ist, daß das Objekt aus ihm hervorgehen kann und resp. (wenn alle Bedingungen eintreten) hervorgehen muß. Durch diese beiden Momente, und somit wiederum in Beziehung auf Ursprung und Objektivität, unterscheidet sich das Vernunftwissen von jenen beiden andern Arten des Wissens. Es ist klar, daß ihm, sofern es auf einer Reihe von Erkenntnißakten beruht, von denen jeder um so leichter dem Irrthum ausgesetzt ist, als er es mit einem von Natur relativ unbestimmten Objekt zu thun hat, ein geringerer Grad der Gewißheit und Evidenz zukommen wird. Nur zeigt sich auch hier wieder die eigenthümliche Erscheinung, daß wir, sofern unsre moralische Bestimmung und damit das Gute unmittelbar im Gefühle (Gewissen) sich uns kund giebt, zwar die volle subjektive Gewißheit darüber haben, daß wir das Gute wollen und thun sollen, nicht aber darüber, was objektiv, im Allgemeinen wie im Einzelnen, das Gute sey. *) —

Wie sonach in Beziehung auf das Objekt oder den Inhalt unsers Wissens, so bestehen weiter auch in Beziehung auf die Form desselben gewisse Unterschiede, die als Artunterschiede des Wissens betrachtet werden müssen. Sie gründen sich auf den Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen und damit auf einen neuen Unterschied des Objekts, der jene drei Arten des Wissens gleichmäßig durchzieht und umfaßt. Ist das Objekt ein einzelnes Ding, eine einzelne Bestimmtheit, so ist die Form des Denkens, mit deren Inhalt das Bewußtseyn der denknothwendigen Uebereinstimmung der subjektiven Auffassung und des objektiven Seyns sich verknüpft, und somit die Form des Wissens die Anschauung. Die Anschauung beruht auf der einzelnen Sinnes- und resp. Gefühlsperception und damit auf einem Akte der Unterscheidung des Einzelnen vom Einzelnen. Sie entsteht

*) Vgl. über die verschiedenen Arten des Wissens, soweit sie auf dem verschiedenen Verhältniß von Subjekt und Objekt, Denken und Seyn beruhen J. U. Wirth: Philos. Studien. 2. Ausg. Stuttg. 1854.

durch die unwillkührliche und anfänglich unbewußte Objektivirung der einzelnen Empfindungen und resp. Gefühle, d. h. durch die Uebertragung derselben aus der Subjektivität der empfindenden Seele auf die Objektivität des reellen Seyns, durch Hypostasirung der Empfindung, die an sich nur eine subjektive Bestimmtheit unsrer selbst ist, zur objektiven Bestimmtheit eines einzelnen reellen Dinges. Denn sie beruht, wie schon bemerkt, auf folgenden Akten unserer geistigen Thätigkeit: 1) auf der Unterscheidung der einzelnen Empfindung von unserm empfindenden Selbst und von andern einzelnen Empfindungen, wodurch sie uns zum Bewußtseyn kommt und ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhält, d. h. zur Perception wird; 2) auf dem sie unmittelbar begleitenden Gefühle, daß die Empfindung und resp. deren Perception sich uns aufdrängt, also auf dem Gefühle des Genöthigtwerdens; 3) auf dem von diesem Gefühle hervorgerufenen ebenso unwillkührlichen und (anfänglich) unbewußten Akte des Verstandes (der unterscheidenden Denkthätigkeit), durch den er, gemäß dem sein Thun bestimmenden Gesetze der Causalität, das Genöthigtwerden als Wirkung von einem nöthigenden Etwas als Ursache unterscheidet; und 4) auf der Verknüpfung der Empfindung als Wirkung mit ihrer Ursache, wodurch sie aus einer subjektiven Bestimmtheit der Seele zur objektiven Bestimmtheit eines reellen Gegenstandes wird, der dann dem Bewußtseyn als der Eine Träger der solchergestalt auf ihn übertragenen Bestimmtheiten erscheint. Diese Erscheinung, diese Vergegenständlichung, ist die Anschauung, die als eine äußere bezeichnet werden kann, wo der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, ein äußerer, materieller ist, als eine innere (Vorstellung), wo sie die Vorgänge und Bestimmtheiten unsers geistigen Lebens und Wesens betrifft. Sie gilt so lange als ädaquates Abbild des reellen Gegenstandes, bis wir uns auf Grund gewisser Erfahrungen überzeugt haben, daß das Gefühl wie die sinnliche Empfindung und Perception nicht bloß die Wirkung des reellen Seyns, sondern ebensosehr unsrer empfindenden fühlenden und percipirenden Seele ist, und daß wir also nicht berechtigt sind, sie ohne Weiteres auf das reelle Seyn

als deſſen objektive Beſtimmtheit zu übertragen, daß vielmehr noch andre Gründe hinzutreten müſſen, um die Uebereinſtimmung unſrer ſubjektiven Auffaſſung mit der objektiven Beſchaffenheit des Gegenſtandes aus einer bloßen Vorausſetzung zu einer gültigen Setzung, zur Gewißheit und Evidenz zu erheben. Wir haben im vorigen Artikel dargethan, daß dieſe Gründe logiſcher Natur ſind, indem ſie vornehmlich auf das erſte aller Denkgeſetze, auf den Satz der Identität und des Widerſpruchs, ſich ſtützen. Wir wollten hier nur zeigen; daß die Anſchauung, ihrer Entſtehung und Natur gemäß, immer nur das Einzelne, von andrem Einzelnen Unterſchiedene zu ihrem Gegenſtande hat, aber auch, daß nichtsdeſtoweniger die Anſchauung, ſofern mit ihr das Bewußtſeyn der denknothwendigen Uebereinſtimmung ihres Inhalts und des reellen Seyns ſich verknüpft, ein wirkliches Wiſſen gewährt.

Es iſt nämlich ein alter, bis auf Plato zurückgehender Irrthum, als ſey nur da ein Wiſſen, wo ein Allgemeines (der Idee, des Begriffs oder Geſetzes) der Gegenſtand jenes Bewußtſeyns iſt. Allein mit dieſer Beſchränkung iſt alles Wiſſen aufgehoben. Denn wir haben nun einmal von ſchlechthin keinem Allgemeinen eine unmittelbare Kenntniß. In Betreff der äußeren reellen Dinge giebt man jetzt wohl allgemein zu, daß wir das Allgemeine (die Naturgeſetze, die Arten und Gattungen der Naturweſen) nur vom Einzelnen aus zu erkennen vermögen. Aber die Ideen der Vernunft, die Grundgeſetze und Grundbegriffe der Logik und Metaphyſik, die Gebote (Poſtulate) der Moral ſollen unſerm Geiſte eingeboren ſeyn und entweder ganz von ſelbſt uns zum Bewußtſeyn kommen oder doch unmittelbar (ohne Vermittelung des Einzelnen) in ihrer Allgemeingültigkeit von uns erkannt werden. Allein ſo ſehr man auch das Bereich des Gewiſſens oder des unmittelbaren moraliſchen Bewußtſeyns ausdehnen möge, es gewährt uns unmittelbar immer nur ein Gefühl des Sollens für den einzelnen Fall; und wenn auch in dieſen Gefühlen die allgemeine Beſtimmung zum moraliſchen Handeln ſich ausdrückt — zum Bewußtſeyn des Inhalts dieſes Allgemeinen

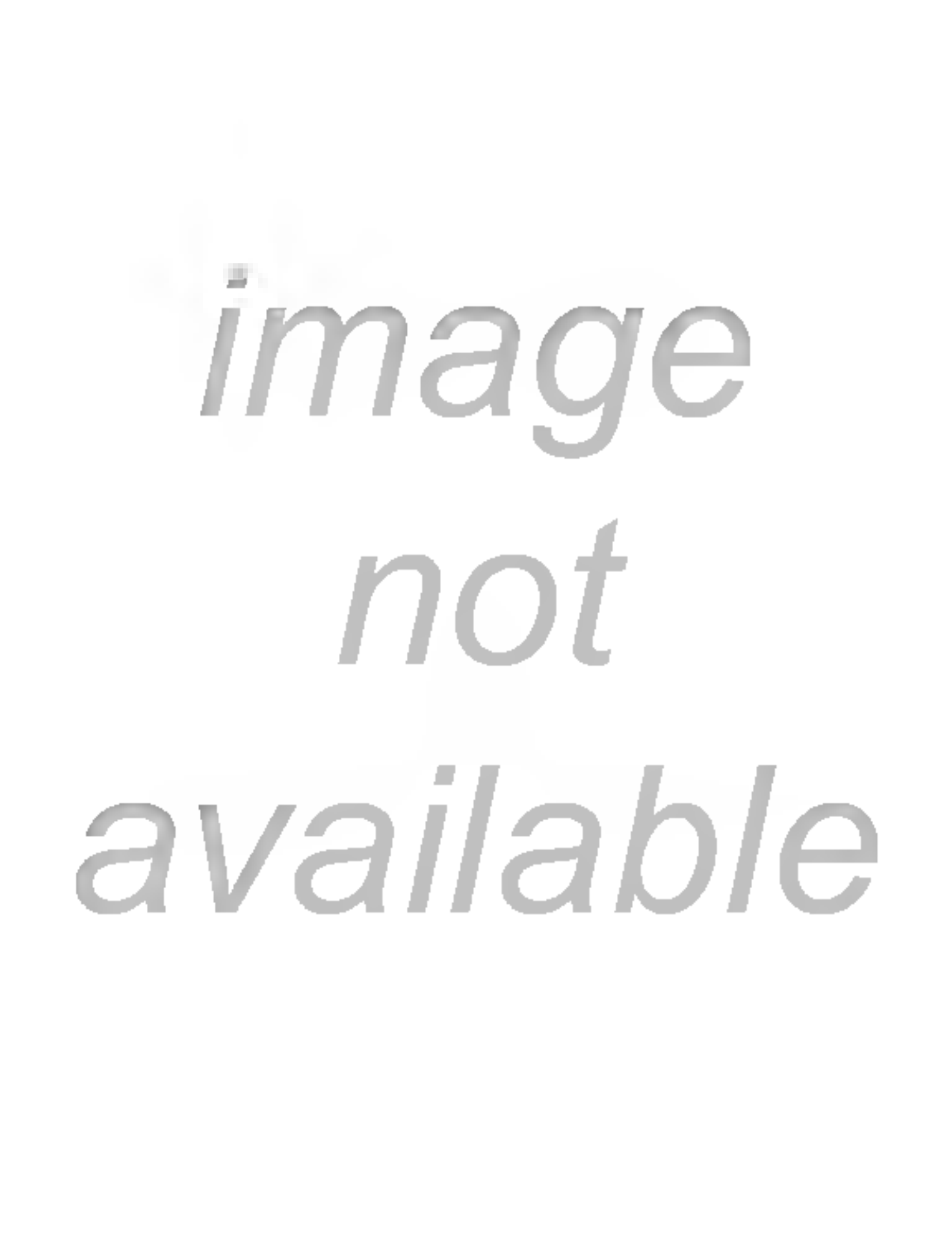


image
not
available

unter Mitwirkung der erziehenden und offenbarenden Thätigkeit Gottes. Jedenfalls sind wir berechtigt, ein unmittelbares Wissen des Allgemeinen in allen den erörterten Beziehungen so lange zu leugnen, als allgemein anerkannt wird, daß historisch in jedem Volke, jedem Stamme wie in jedem Menschen und der ganzen Menschheit eine Entwickelung des religiösen, moralischen, vernünftigen Bewußtseyns stattgefunden habe. Denn eine solche Entwickelung steht im Widerspruch mit jenem unmittelbaren Wissen. Wo das Allgemeine der Vernunft, der Sittlichkeit ꝛc. unmittelbar erkannt oder gewußt wird, da muß es auch von Anfang an, mit dem Ursprunge des Bewußtseyns selbst, in ihm gesetzt seyn, da kann es nicht allmälig erst zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß kommen. Denn wenn es erst zum Bewußtseyn kommt, so setzt dieß ja voraus, daß es vorher, anfänglich, nicht im Bewußtseyn war, und wenn das Bewußtseyn desselben von einem ersten Anfange aus sich entwickelt, so setzt diese Entwickelung voraus, daß es als Bewußtseyn nicht von Anfang an im Besitze des ganzen Vernunftinhalts war, sondern ihn nur unter Bedingungen und somit in vermittelter Form gewinnen kann. Das unmittelbar Gegebene, z. B. die Anschauung dieses Blatts Papier, ist keiner Entwickelung fähig, sondern kann höchstens (durch wiederholtes Hinblicken und genaueres Unterscheiden) an Deutlichkeit gewinnen. —

Geht nun aber sonach all unser Wissen des Allgemeinen nur vom Einzelnen aus, so ist klar, daß wenn das Wissen des Einzelnen kein Wissen seyn soll, auch von einem Wissen des Allgemeinen keine Rede seyn kann. Die Geschichte aller Wissenschaften und insbesondre der Naturwissenschaft lehrt zur Evidenz, daß je genauer und umfassender das Einzelne erforscht worden, desto mehr auch das Erkenntnißgebiet des Allgemeinen sich erweitert hat. Die Wissenschaft als solche beginnt freilich erst, nachdem ein Allgemeines erkannt ist und es nun darauf ankommt, dasselbe näher festzustellen, zu begründen, zu vervollständigen und die Fülle die Einzelnen unter die gewonnenen allgemeinen Begriffe und Gesetze systematisch einzuordnen. Aber

die Wissenschaft setzt das Wissen voraus; sie ist nur die mit seiner Entwickelung sich selbst entwickelnde Blüthe des Wissens, die jeweilige höchste Spitze desselben. Auch sie ruht daher auf der breiten Basis einer fortwährenden, immer genaueren und tiefer eindringenden Erforschung des Einzelnen. — Wie nun in unserm Geiste von der Anschauung des Einzelnen aus die Vorstellung des Allgemeinen, d. h. das, was wir Begriff nennen, sich bilde und resp. wie wir vom Wissen des Einzelnen aus zum Wissen des Allgemeinen, sey es des allgemeinen Wesens (der Arten und Gattungen) der Dinge, sey es des allgemeinen Geschehens (der Gesetze und Normen aller Bewegung, Thätigkeit, Wirksamkeit) gelangen, ist eine Frage der Erkenntnißtheorie, die wir, soweit sie der Logik als dem Haupttheile der Erkenntnißtheorie angehört, an einem andern Orte zu beantworten gesucht haben (Syst. d. Log. S. 448 ff.). Hier kam es uns nur darauf an, zu constatiren, daß das Wissen seiner Form nach in zwei verschiedene Arten sich spaltet, indem offenbar die Form, in welcher es des Einzelnen sich bemächtigt, die Form der Anschauung, verschieden ist von derjenigen, in welcher es das Allgemeine erfaßt, der Form des Begriffs.

Diese beiden Formen sind allgemein anerkannt. Selbst die Naturwissenschaften, trotz ihrer Geneigtheit nur das Einzelne, Greifbare, Thatsächliche gelten zu lassen, behaupten doch in ihrer Erkenntniß der Naturgesetze wie der Arten und Gattungen der Dinge ein allgemeines und damit begriffliches Wissen zu besitzen. Sie werden indessen nur jene beiden Formen gelten lassen. Erkennt man dagegen an, daß es neben dem Wissen des reellen Seyns (der Natur und des Geistes) noch ein Wissen der Vernunft, des Seynsollenden, giebt, so wird man auch noch eine dritte Form des Wissens anerkennen müssen, und diese wird dem Sprachgebrauch gemäß am füglichsten mit dem Namen der Idee zu bezeichnen seyn. Denn alles Seynsollende, aller Inhalt der (theoretischen und praktischen) Vernunft geht, wie wir bereits zu zeigen gesucht, auf den Begriff des Zwecks zurück. Unter Ideen aber sind seit Plato stets die s. g. Urbilder der Dinge oder der Aus-

druck des an sich Wahren, Guten und Schönen, dem die Dinge zu entsprechen haben, wenn sie auf Wahrheit, Güte, Schönheit Anspruch haben sollen, verstanden worden *). Die Idee also bezeichnet den allgemeinen, höchsten Zweck, welcher allen Dingen wie jedem einzelnen vorgesetzt und welchem gemäß jedes gebildet und bestimmt ist; und insofern ist die Idee Begriff, Vorstellung eines Allgemeinen. Zugleich aber drückt sie den höchsten Zweck in einer Form aus, die nicht bloß das Allgemeine, sondern auch das Einzelne, Individuelle umfaßt. Denn es liegt im Begriffe des allgemeinen Zwecks, der als solcher nur ein immanenter seyn kann, daß in der Realisirung desselben das einzelne Wesen nicht untergehe, sondern in ihm vielmehr gerade die Bestimmung seines eignen Daseyns sich realisire, daß also jedes einzelne Wesen in der Erreichung des allgemeinen Zwecks zugleich seinen eignen, besondern, individuellen Zweck erreiche. Dem allgemeinen Zwecke gemäß muß also nicht bloß die allgemeine Wesenheit (Gattung und Art) der Dinge, sondern auch das besondere Wesen jedes einzelnen Dinges (die Individualität) gebildet und bestimmt seyn. Das einzelne Wesen angeschaut als entsprechend dem allgemeinen Zwecke, oder was dasselbe ist, der allgemeine Zweck gefaßt als erreicht und erfüllt im einzelnen Wesen, kurz der Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen angeschaut als bedingt durch die Einheit des allgemeinen Zwecks, der in sich zugleich den einzelnen Zweck realisirt, — ist Das, was mit dem Ausdruck der Idee, des Urbildes, bezeichnet wird. Daraus aber folgt, daß die Idee ihrer Form nach nicht bloß Begriff, sondern zugleich Anschauung seyn muß, eine Einheit beider Formen, weil eine Einheit des Allgemeinen und Einzelnen des Inhalts (vgl. Syst. d. Log. S. 585 f.). Giebt es einen allgemeinen höchsten Zweck von objektiver Geltung, so ist die Er-

*) Auch der Sprachgebrauch Kants, der vornehmlich die Vorstellungen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit als Ideen bezeichnet, widerspricht dem nicht. Denn Gott ist selbst die absolute Wahrheit, Güte und Schönheit; die Freiheit ist das Wesen des Geistes und damit der Grund des Wahren, Guten und Schönen; und die Unsterblichkeit ist diejenige Form des Daseyns, in der es zu seiner vollen Wahrheit, Güte, Schönheit gelangt.

kenntniß desselben, die Idee als Begriff, die höchste Spitze des Wissens; giebt es eine Kunst, eine Kraft der Gestaltung, welche die Inhaltsmomente des höchsten Zwecks zur sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung am Einzelnen zu bringen vermag, so ist die Idee als Anschauung das Ur- und Vorbild (Ideal) aller solcher Darstellung; und giebt es ein sittliches, vernünftiges Handeln, so kann es nur gemäß dem allgemeinen höchsten Zwecke sich vollziehen und die Idee als bestimmendes Prinzip alles Werdens und Geschehens, aller Entwickelung und Thätigkeit ist die höchste Norm desselben.

Aber ob ein Wissen der Idee möglich sey, muß schon darum fraglich erscheinen, weil, wenn es auch einen allgemeinen höchsten Zweck giebt, doch die Erkenntniß desselben noch viel schwieriger ist als schon die Erkenntniß des Allgemeinen überhaupt, der realiter bestehenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Daseyns. Schon dieß begrifflich Allgemeine, die Gesetze der Natur, die Gliederung der Dinge in Gattungen und Arten und deren Verhalten zu einander, läßt sich nicht zum höchsten Grade der Gewißheit und Evidenz erheben, weil das Allgemeine nur vom Einzelnen aus erkannt werden kann und seiner Natur nach unbestimmter ist als das Einzelne. Der Gattungsbegriff faßt die mannichfaltigen Unterschiede, durch welche auf dieselbe gleiche Weise eine Mehrheit von Dingen von einer andern Mehrheit unterschieden ist, also die Mannichfaltigkeit der gleichen identischen Unterschiede (die s. g. Merkmale) zur Einheit zusammen. Schon diese Unterschiede, weil jeder derselben einer Mehrheit von Dingen angehört und an ihnen in verschiedenen Modificationen erscheint, also für sich keine feste, constante Form hat, können nicht dieselbe Bestimmtheit und Deutlichkeit haben wie der einzelne Unterschied des einzelnen Dinges von einem andern. Ihre Zusammenfassung aber zur Einheit ist eine Denkoperation, durch die wiederum jeder derselben in seiner Verschmelzung mit dem andern an Bestimmtheit und Deutlichkeit verliert. Der Begriff des Dreiecks, des Minerals ꝛc. wird daher niemals denselben Grad der Evidenz haben können als die Anschauung eines einzelnen Dreiecks, eines einzelnen Minerals. Und da dasjenige,

was als Merkmal der Gattung anzusehen sey, sich nur feststellen läßt durch eine genaue Vergleichung aller Exemplare mit den Exemplaren andrer Gattungen, eine solche Vergleichung aber niemals alle, sondern nur eine größtmögliche Zahl von Exemplaren umfassen kann und also nur annäherungsweise ausführbar ist, so wird es sich auch nie zur vollen Gewißheit bringen lassen, ob der Inhalt des Begriffs durchweg ein wahrhaft Allgemeines ist. — Das Gesetz seinerseits giebt die Bedingungen an, unter denen ein Geschehen allgemein und nothwendig eintritt. Es drückt in concreto das allgemeine Wesen der Ursache aus, sofern sie nothwendig und allgemein eine ihrer Bestimmtheit entsprechende Wirkung haben muß; oder was dasselbe ist: es bezeichnet, was von und resp. mit einer Gattung (Art) von Dingen unter gewissen Umständen allgemein und nothwendig geschieht. Das Wissen des Gesetzes beruht mithin auf der Erkenntniß der Wirkung als solcher, als bedingt durch die Ursache, und somit auf der Erkenntniß der Ursache als bedingend die Wirkung. Allein die Erkenntniß der Ursache steht mit der Erkenntniß der Wirkung in Betreff der Gewißheit und Evidenz keineswegs auf Einer Linie. Hier tritt vielmehr das eigenthümliche Verhältniß ein, daß das Bedingte höher steht als das es Bedingende, oder daß, was im Seyn das Erste, im Erkennen das Zweite ist. Denn wir vermögen immer nur die Ursache von ihrer Wirkung aus zu erkennen. Die Erkenntniß der Wirkung kann daher ein Wissen mit voller Gewißheit und Evidenz seyn, während die Ursache in das Dunkel der Ungewißheit gehüllt bleibt und daher kein Wissen gewährt. Mit andern Worten, es kann völlig gewiß seyn, daß eine Ursache wirkt und worin ihre Wirkung besteht, bei völliger Ungewißheit, was diese Ursache sey und wie sie die Wirkung hervorbringe. Wir wissen z. B. sehr wohl, daß die Wärme die Ursache der Ausdehnung eines Körpers, des Flüssigwerdens, der Verflüchtigung, der Krystallisation ꝛc. ist; aber was die Wärme an sich sey und wie sie jene Wirkungen hervorzubringen vermöge, ist noch immer höchst dunkel und ungewiß. Noch dunkler erscheint die chemische Ursächlichkeit, z. B. die Zersetzung zweier

Salze durch einander und die Neubildung zweier andrer mit ganz verschiedenen Eigenschaften, oder die Zersetzung des Wassers durch den elektrischen Strom und die Bildung des letztern durch die Aufschichtung und Oxydation der Platten der Volta'schen Säule. Zum völligen Geheimniß endlich wird die Ursache und der Causalnerus vielfach im Gebiete des Organischen, z. B. die Erzeugung einer Fülle der verschiedensten Thierchen aus dem s. g. Infusum. Ist aber sonach schon die Erkenntniß der Ursache überhaupt, auch im einzelnen Falle, ungewisser und undeutlicher, so muß die Erkenntniß des Gesetzes, der allgemeinen Ursächlichkeit einer ganzen Gattung oder Art von Dingen noch mehr an Ungewißheit und Unklarheit leiden, weil sie eben eine Erkenntniß des Allgemeinen involvirt. Wenn daher Aristoteles behauptet und viele es ihm gläubig nachgesprochen haben, daß ein Wissen nur da anzuerkennen sey wo man „den letzten Grund kenne" (Metaph. I, 1), so ist das eine ebenso ungerechtfertigte Beschränkung des Begriffs des Wissens, wie jene in Betreff des Allgemeinen. Denn beginnt unser Wissen mit der Erkenntniß einzelner Thatsachen, von denen wir zufolge des Causalgesetzes voraussetzen daß sie Wirkungen seyen, und von denen aus wir dann nach ihrer Ursache forschen, so ist klar, daß wenn die Erkenntniß der einzelnen Wirkungen kein Wissen seyn soll, auch die Erkenntniß des letzten Grundes, die ganz und gar auf jener beruht, kein Wissen ergeben kann: denn das Wissen kann unmöglich auf einem Nichtwissen beruhen. —

Ja es fragt sich sogar noch, ob das Wissen der Ursache, des Gesetzes und des Allgemeinen überhaupt (sey es Begriff oder Idee) ein Wissen im engern eigentlichen Sinne genannt werden kann. Denn der Hauptunterschied, der unser Wissen in verschiedene Arten spaltet, ist der Unterschied des Grades seiner Gewißheit und Evidenz. Steht einmal fest, daß nur diejenige Erkenntniß *) für ein Wissen erachtet werden kann, welche — worin

*) Wir bezeichnen mit dem Worte Erkenntniß jede gegenständliche Vorstellung oder Vorstellungsreihe d. h. jede Vorstellung, welche dem Bewußtseyn als das Abbild eines reellen Seyns gilt.

der Empfindung hinausgehoben erscheint. (Wenn also z. B. von der Wärme nichts weiter bekannt wäre, als was die bloße Sinnesperception ergiebt, so würde das, was die Wärme an sich, objektiv ist, für völlig unbekannt oder ungewiß gelten müssen. Ließe sich dagegen nachweisen, daß die Empfindung der Erwärmung stets mit der erhöhten Geschwindigkeit der Bewegung der s. g. Molecülen oder Atome verknüpft ist und mit der Steigerung der letzteren gleichmäßig jene sich steigert, so würde zufolge des Causalgesetzes angenommen werden müssen, daß die Wärme objektiv jene Bewegung, subjektiv (als Empfindung) die durch letztere hervorgerufene Nervenreizung sey. Aber dieß Resultat würde, wie jeder sieht, nicht auf der bloßen Sinnesperception, sondern auf der Anwendung des Denkgesetzes der Causalität beruhen. Und außerdem würde die damit sich ergebende objektive Anschauung, wenn auch für gewiß, doch keineswegs für klar und deutlich gelten können, weil ihr Gegenstand, jene Bewegung der Atome, kein festes, sich gleichbleibendes, scharfbegränztes Objekt, sondern das Gegentheil von dem Allen ist.) — Im Gebiete des vermittelten Wissens dagegen wird der höchstmögliche Grad der Gewißheit und Evidenz nur erreicht werden, wo 1) das unmittelbare Wissen, von dem es ausgeht, — und somit in letzter Instanz die Sinnes- und Gefühlsperception — seinerseits den eben beschriebenen höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz besitzt; wo 2) die Beweisführung (Berechnung, Demonstration, Induction, Deduction), aus der es hervorgeht, überall auf klare anerkannte Denkgesetze sich zurückführen läßt und daher nicht bloß Demjenigen, der den Beweis gefunden, sondern jedem Denkenden und resp. Sachkundigen einleuchtet, und wo 3) das Resultat nicht nur nicht in Widerspruch, sondern in Harmonie steht mit anderweitig feststehenden Thatsachen oder Ergebnissen der Forschung. (Diese Erfordernisse treffen z. B. bei allen Demonstrationen der Planimetrie wie überhaupt der elementaren Mrthematik vollständig zu. Auch der Beweis der Physik für das Gesetz des Fallens der Körper auf der Erde kann darauf Anspruch machen, während die Beweisführung für das Gesetz

der Gravitation der Weltkörper zwar volle Gewißheit gewährt, — denn die Berechnung bestätigt es, — aber nicht volle Evidenz; denn es fehlt ihr die unmittelbare Anschauung, indem ich das Gesetz schon kennen muß, bevor ich mir ihm gemäß eine Vorstellung der von ihm beherrschten Bewegungen machen kann. Den Beweisen der Philosophie fehlt es durchgängig an jenen Erfordernissen, weil das unmittelbare Wissen, von dem sie ausgehen muß, das Wissen von der Natur unsers Geistes und insbesondere unsers Denkens und Erkennens keine volle Evidenz mit sich führt.) —

Aus den angegebenen Bedingungen, unter denen allein unser Wissen den höchstmöglichen Grad der Gewißheit und Evidenz zu erreichen vermag, erklärt es sich, warum kein Mathematiker richtig gerechnet, kein Naturforscher richtig beobachtet zu haben glaubt, solange nicht andre Männer der Wissenschaft die von ihm gefundenen Resultate bestätigt haben. Es erklärt sich, warum die Naturwissenschaften so eifrig bemüht sind, alle Erscheinungen in das Gebiet des Mechanischen herabzuziehen und aus mechanischen Ursachen und Gesetzen herzuleiten. Denn dieses Bemühen fällt in Eins zusammen mit dem Bestreben, die Erscheinungen auf möglichst einfache, bestimmte, scharfbegränzte Anschauungen zurückzuführen und zugleich der Mathematik den Zugang zu eröffnen. Es erklärt sich endlich, warum gerade dem Inhalte der mathematischen Wissenschaften ein hoher, ja meist der höchstmögliche Grad der Gewißheit und Evidenz zukommt. Denn die Mathematik hat zufolge der Natur ihres Objekts den großen Vortheil, daß sie auf die sichersten, anerkanntesten Axiome, die logischen Denkgesetze selbst, unmittelbar sich stützen und zugleich von den einfachsten, klarsten Anschauungen ausgehen kann; sie hat außerdem den noch größeren Vortheil, daß sie fast überall bei ihren Beweisführungen sich der Demonstration bedienen kann, d. h. an der Anschauung des Einzelnen mittelst der Abstraktion, durch zweckmäßige Combination und nähere Bestimmung seiner Beziehungen das Allgemeine selbst zur Anschauung zu bringen vermag. Dadurch erhält auch das Allgemeine eine Klarheit und

Gewißheit, die ſonſt nur der Anſchauung des Einzelnen zukommt. Natürlich theilt die Mathematik, wo ſie auf andre Wiſſenſchaften Anwendung findet, dieſen ihre Gewißheit und Evidenz mit. Zugleich aber leuchtet ein, daß ſie naturgemäß nur auf ſolche Wiſſenſchaften Anwendung finden kann, die im Stande ſind, ihrem Objekte oder dem unmittelbaren Wiſſen, von dem ſie ausgehen, eine dem mathematiſchen verwandte Geſtalt zu geben. —

Nach dem angegebenen Kriterium beſtimmen ſich dann weiter auch die niedrigeren Grade der Gewißheit und Evidenz. Denn je beſtimmter die Reflexion (Kritik) ergiebt, daß in unſer Wiſſen ein Irrthum der Auffaſſung, ein Fehler der Schlußfolgerung ſich eingeſchlichen haben könne, oder je beſtimmter die Möglichkeit hervortritt, die Sache, um die es ſich handelt, auf Grund der gegebenen Prämiſſen und ohne Verletzung der Denkgeſetze ſich auch anders, als angenommen wird, zu denken, — je unklarer alſo die Anſchauungen des unmittelbaren Wiſſens und je verwickelter die Combinationen, Rechnungen, Schlüſſe des vermittelten Wiſſens erſcheinen, — deſto geringer wird der Grad der Gewißheit und Evidenz ſeyn, der dem Wiſſen zukommt. Ein allgemeiner Maaßſtab läßt ſich, wie bemerkt, hier nicht aufſtellen; es muß daher in jedem einzelnen Falle ſorgfältig erwogen werden, ob die Möglichkeit des Irrthums, die Denkbarkeit des Andersſeyns näher oder ferner liege. Iſt ſie nur eine entfernte oder eine ſ. g. abſtrakte, indem ſich nicht näher angeben läßt, worin das in abstracto mögliche Andersſeyn der Sache in concreto beſtehen könne, ſo wird ſie außer Acht gelaſſen werden können. Eine ſolche Erkenntniß (z. B. die Annahme der Aſtronomie von der elliptiſchen Bewegung der Planeten um die Sonne, die urſprünglich eine Bewegung in gerader Linie, durch die Anziehungskraft der Sonne in die Geſtalt der Ellipſe umgebogen werde) kann daher noch für ein Wiſſen gelten, wenn auch immer nur für ein vorläufiges oder hypothetiſches Wiſſen, indem es doch nur ſolange als ein Wiſſen anzuerkennen iſt, ſolange die Denkbarkeit des Andersſeyns nicht näher dargelegt iſt. Wo dagegen dieſe Denkbarkeit keine bloß abſtrakte iſt, wo ſie und da-

mit die Möglichkeit des Irrthums in bestimmter Gestalt hervortritt, da kann von einem Wissen nicht mehr die Rede seyn. Denn gesetzt auch, daß noch immer überwiegende Gründe gegen die Denkbarkeit des Andersseyns sprächen und daß also die Richtigkeit der Annahme, um die es sich handelt, im hohen Grade wahrscheinlich wäre, so ist doch, da es einen allgemeinen objektiven Maaßstab für die Stärke der Gründe und Gegengründe nicht giebt, die Entscheidung darüber in das Urtheil des erwägenden Subjekts gestellt. Und wo der Natur der Sache nach diese Entscheidung und damit der Grad der Gewißheit und Evidenz von der Subjektivität abhängt, da beginnt das Gebiet des Glaubens. So ist es z. B. in Wahrheit nur eine Sache des Glaubens, wenn Newton und die ältere Astronomie annahm, daß die Ursache jener Bewegung der Planeten in gerader Linie ein Stoß sey, den sie von außen empfangen, die neuere Astronomie dagegen, daß sie in einer inneren, den Weltkörpern inhärirenden Trieb- oder Schwungkraft, zufolge deren sie sich um sich selbst drehen und zugleich in die Weite streben, liege. —

Ist hiermit eine wenn auch nur im Allgemeinen bestimmbare Gränzlinie zwischen Wissen und Glauben gefunden, so leuchtet ein, daß nach dieser Begriffsbestimmung dem Glauben wiederum sehr verschiedne Grade der Gewißheit und Evidenz zukommen können. Der Grad derselben wird zunächst von der Stärke und dem Verhältniß der objektiven Gründe und Gegengründe abhängen, welche dem Subjekte zur Erwägung vorliegen, — also von der Natur der Sache, um die es sich handelt. Beruht der Glaube auf einer solchen objektiven Erwägung, so daß das Resultat nur wegen des Mangels an einem allgemeinen objektiven Maaßstab für die Stärke der Gründe, durch die Subjektivität bedingt ist, so kann man ihn, insbesondre wo seinem Inhalte ein relativ hoher Grad der Gewißheit und Evidenz zukommt, als ein Wissen im weiteren Sinne gelten lassen: wenigstens steht er kraft jener Objektivität dergestalt auf der Gränze zwischen Wissen und Glauben, daß er an beiden Gebieten Theil hat. Allein der Glaube und der Grad seiner Gewißheit wird

auch vielfach von der Beschaffenheit, dem Geiste und Charakter des erwägenden Subjekts abhängen. Denn überall wo die Sache, um die es sich handelt, dem Subjekte oder dem menschlichen Wesen überhaupt nicht ganz gleichgültig ist, wo sie vielmehr mit ihm, mit seinem Wohl und Wehe, seinen Interessen, Wünschen, Bestrebungen in Beziehung steht oder die eigne Natur, das Denken und Wollen, Zweck und Bestimmung des Menschen selbst betrifft, kann die Subjektivität von der Entscheidung der Frage nicht gänzlich fern gehalten werden, weil jedes einzelne Subjekt die menschliche Natur zunächst und vorzugsweise nur aus seiner eignen Subjektivität, je nach dem Inhalt und der Tiefe seiner Selbsterkenntniß kennt. Ja die Subjektivität wird der Natur der Sache nach den Ausschlag geben und den Glauben nach seinem Inhalte wie nach dem Grade seiner Gewißheit vorzugsweise bestimmen, wo die objektiven Gründe und Gegengründe sich fast das Gleichgewicht halten oder der Bestimmtheit und Festigkeit ermangeln oder endlich die Auffassung, Combination und Beurtheilung derselben besonders schwierig erscheint. Da wird es nothwendig vom Geiste und Charakter des Subjekts abhängen, ob es im Zustande des Zweifelns verharren oder nach welcher Seite hin es sich entscheiden wird. Der Glaube nun, der nach Inhalt und Grad der Gewißheit durch die Beschaffenheit des glaubenden Subjekts dergestalt bedingt ist, daß er aus ihr mit Nothwendigkeit folgt, pflegt die persönliche Ueberzeugung genannt zu werden. Sie kann selbst da, wo objektiv überwiegende Gründe gegen ihren Inhalt sprechen, doch subjktiv den höchsten Grad der Gewißheit erreichen. Denn da sie durch den Geist und Charakter des Subjekts wesentlich bedingt, Ausdruck seines eignen Wesens, mit ihm eng verbunden und verwachsen ist, so wird, je inniger dieß Verhältniß ist, um so mehr die ganze unmittelbare (im Gefühle ruhende) Selbstgewißheit des Subjekts von seinem eignen Seyn und Wesen mit ihr sich einigen und ihre Gewißheit verstärken. Und da sie in ihrem Ursprunge zugleich einen Akt der Selbstbestimmung involvirt, indem ja das Subjekt vorzugsweise aus sich heraus das

Endurtheil fällt und somit sich für den Inhalt desselben entscheidet, so ist sie nicht bloß ein Denken oder Vorstellen, sondern zugleich ein Wollen: das Subjekt weiß nicht nur, sondern es will zugleich, daß der Inhalt seiner Ueberzeugung die Wahrheit sey. Es wird mithin auf die Energie dieses Willens ankommen: je größer dieselbe ist, desto gewisser und fester wird die Ueberzeugung seyn. — Von diesen Formen des Glaubens pflegt man endlich noch die subjektive Meinung oder Ansicht zu unterscheiden. Sie nimmt die unterste Stufe der Gewißheit und Evidenz ein und bezeichnet den Punkt, wo letztere in Zweifel, in Ungewißheit und Unbestimmtheit übergeht. Sie beruht zwar ebenfalls auf der Entscheidung des Subjekts über die zu erwägenden Gründe und Gegengründe; aber diese Entscheidung ist hier nicht darum eine subjektive, weil sie mit Nothwendigkeit aus der Beschaffenheit des Subjekts hervorginge, noch bloß darum, weil es keinen allgemeinen objektiven Maaßstab für die Stärke der Gründe giebt, sondern darum, weil die Sache selbst so unbestimmt erscheint, daß sich aus ihr allein die Entscheidung nicht gewinnen läßt. Die subjektive Meinung erkennt daher auch selbst an, daß ihr Inhalt eine nur geringe und nur subjektive Gewißheit habe und daß andre Subjekte mit gleichem Recht eine andre Meinung haben können, während die persönliche Ueberzeugung die Objektivität und Allgemeingültigkeit ihres Inhalts behauptet und daher keine entgegenstehende Ueberzeugung anzuerkennen vermag.

Alle diese Formen des Glaubens beruhen auf der Natur des gegebenen Objekts und seinem Verhältniß zur Natur des Subjekts (zum menschlichen Wesen überhaupt und zum menschlichen Erkenntnißvermögen insbesondre). Sie gehören darum in das Gebiet des bloßen Glaubens, weil sich in Folge der Beschaffenheit des Objekts und resp. des Subjekts die Erkenntniß nicht zum höchstmöglichen Grade der Gewißheit und Evidenz erheben läßt. Ihnen tritt noch eine andre Form des Glaubens gegenüber, die auf einem andern Ursprunge der Erkenntniß beruht. Ist nämlich unser Erkennen und Wissen ein beschränktes, entwickelt und erweitert es sich (quantitativ und qualitativ), —

und selbst die Inhaber des absoluten Wissens räumen ja ein, daß sie, obwohl sie das Allgemeine, Wesentliche, Substantielle, weil das Absolute selbst, wissen, doch manches Einzelne, Relative ebenso wenig wissen als die übrigen Menschenkinder, — so ist es auch kein Ganzes, sondern nur ein theilweises, Stückwerk. Allein die Theile weisen als solche auf das Ganze hin, zu dem sie gehören; und der Wissenstrieb kann sich nur befriedigt fühlen, nachdem er das Ganze in allen seinen Theilen erfaßt hat, wird also den Geist fortwährend zur Erfassung desselben antreiben. Daraus folgt, und erklärt sich die Thatsache, daß das jeweilige Maaß unsers Wissens immer zugleich von unserm Geiste überschritten wird. Weil unser Wissen einerseits nicht durch scharfbestimmte Gränzen vom Glauben und Meinen und resp. Nichtwissen geschieden, sondern, wie gezeigt, durch mannichfaltige niedrigere Grade der Gewißheit und Evidenz in das Gebiet desselben übergeht, und weil es andrerseits von den gewußten, gewissen und klarbestimmten Theilen selbst auf das nicht gewußte, mehr oder minder unbestimmte Ganze hingewiesen wird, so sucht unser Wissen selbst von jenen aus dieses zu erfassen und durch Ueberschreitung seiner Gränzen sich zu ergänzen. Insbesondere ist es das unserm Denken als Gesetz und Norm der unterscheidenden Thätigkeit inhärirende allgemeine Verhältniß der Ursache und Wirkung (Thätigkeit und That) mit seinen besondern Formen, des Grundes und der Folge, der Substanz und der Modification, des Zwecks (der Endursache) und des Mittels, des Allgemeinen und des (von ihm bestimmten) Einzelnen, welches fortwährend zu solcher Ergänzung drängt und treibt. Denn ist zu einer gegebenen Wirkung ihre Ursache erkannt, so fordert das Gesetz, weiterzuforschen, ob die Ursache nicht selbst wieder die Wirkung einer andern Ursache sey. Dieser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, der allem Entstehen und Vergehen, allem Geschehen, allen Bewegungen und Veränderungen, kurz der Realität des Zeitverlaufs zu Grunde liegt und darin sich kund giebt, ist ein Proceß, welcher, möge man ihn als endlos betrachten oder in einer letzten höchsten Ursache sistiren, den er-

kennenden Geist fortwährend über das Gegebene, über die bereits erkannten Wirkungen und Ursachen, und somit über das gewonnene Maaß des Wissens hinaustreibt und ihn veranlaßt, die Ursache, wo sie objektiv unerkennbar erscheint, mit Hülfe der Einbildungskraft hinzuzudenken. — So bildet sich neben dem Wissen im engern Sinne eine Art von Ergänzungswissen, das durch die Natur unsres Erkenntnißvermögens selbst gefordert ist. —

Allein dieses Ergänzungswissen ist in Wahrheit überall nur ein Glauben, weil es der Natur der Sache nach niemals den höchsten, sondern immer nur einen mehr oder minder geringen Grad der Gewißheit und Evidenz haben kann und weil die Entscheidung darüber, wie die im einzelnen Falle zu ergänzende Ursache und resp. wie das Ganze, das höchste Allgemeine, der letzte Grund, zu denken sey, nothwendig in die Subjektivität gestellt ist. Denn wo die Ursache nicht unmittelbar der Anschauung vorliegt, sondern nur aus der Wirkung erschlossen wird und somit die Vorstellung von ihr nur nach Anleitung der gegebenen Wirkung durch den Geist selbst producirt werden muß, da wird ihre Form von der Subjektivität des Geistes abhängen, ihr Inhalt aber nie jenen höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz mit sich führen, der die Denkbarkeit des Andersseyns schlechthin ausschließt. Nun ist aber in den allermeisten Fällen, ja im Grunde überall die Ursache nicht unmittelbar für die Anschauung gegeben, und unsere ganze Erkenntniß der Gesetze des Geschehens, soweit sie die allgemeine und nothwendige Wirksamkeit einer bestimmten Ursache oder eines Causalconneres ausdrücken wollen, fällt daher bei Lichte besehen in das Gebiet des Glaubens. Dieß werden wir sogleich durch das Beispiel der s. g. exakten Wissenschaften näher darzuthun suchen.

Unsere nächste Aufgabe nämlich ist nunmehr in die Gebiete der verschiedenen einzelnen Wissenschaften einzutreten und sie nach Anleitung der dargelegten Kriterien darauf anzusehen, was in ihnen dem Wissen, was dem bloßen Glauben angehört. Da wird es denn manchem wissensstolzen Naturforscher und Philosophen überraschend seyn zu finden, wie außerordentlich klein der

Umfang und wie unbedeutend der Inhalt des eigentlichen Wissens ist. Beginnen wir mit der Wissenschaft par excellence, mit der Mathematik, so haben wir bereits anerkannt, daß sie fast durchgängig auf den höchstmöglichen Grad der Gewißheit und Evidenz und somit auf den Namen wirklicher Wissenschaft Anspruch hat. Dennoch verliert auch sie sich nach unten wie nach oben, mit ihren letzten Prinzipien wie mit ihrer höchsten Spitze, in das Gebiet des bloßen Glaubens, der relativen Ungewißheit und Unklarheit. Denn wie sie sich auch drehen und wenden mag, mit dem ihr zu Grunde liegenden Begriffe der Quantität überhaupt und resp. der Gränze, mit ihrem Prinzipe der unendlichen Theilbarkeit der Größe wie mit ihrer Definition der Linie und insbesondre des Punktes geräth sie unvermeidlich in die Region des Unanschaubaren und Unfaßlichen, wo die volle Gewißheit und Evidenz aufhört. Und von der höchsten Höhe mathematischer Bildung, von der Differential- und Integralrechnung, wird kein Mathematiker behaupten wollen, daß ihre Resultate den gleichen Grad der Gewißheit und Evidenz besitzen wie etwa die Sätze der Planimetrie oder der elementaren Arithmetik.

Viel schlimmer steht es um die Naturwissenschaften. Das Grundgesetz aller Bewegung und damit eines der Grundprincipien der Physik (Mechanik) lautet bekanntlich: jeder bewegte Körper (jede Bewegung) bewegt sich, ohne eine gegenwirkende Kraft in derselben Richtung und derselben Geschwindigkeit nothwendig in's Unendlich fort. Das Gesetz ist nur eine Anwendung des Satzes der Identität und des Causalgesetzes. Denn es besagt nur: Bewegung ist Bewegung (A = A) und muß, da jede Wirkung eine Ursache haben muß, bleiben was sie ist, solange keine Ursache ihrer Veränderung eintritt. Insofern können wir dem Gesetze volle Gewißheit und Evidenz beilegen. Fragen wir aber weiter: was ist Bewegung und worauf beruht sie, so tritt sofort der Streit und damit die Ungewißheit ein. Und noch mehr leiden an ihr die specielleren Lehrsätze der Mechanik. Der Satz: ein bewegter Körper, der auf einen andern beweglichen trifft,

theilt seine Bewegung dem andern mit und verliert gerade soviel von seiner Geschwindigkeit (Bewegung) als jener erhält, scheint sehr klar und einfach; eine Kugel, die auf eine andre gestoßen wird, gewährt scheinbar die klarste Anschauung desselben. Sehen wir aber näher zu und fragen, — was heißt es denn: die Bewegung theilt sich mit? wie kann ein Körper seine Bewegung, etwas durchaus Unkörperliches, einem andern mittheilen oder davon etwas abgeben? so zeigt sich, daß wir in Wahrheit nur von der Wirkung, von der Bewegung der Kugel, ihrem Zusammentreffen mit der andern und der Fortbewegung der letzteren, eine klare Anschauung haben, die Ursache dieser Fortbewegung dagegen, die s. g. Mittheilung der Bewegung, etwas sehr Dunkles und Unklares und im Grunde nur unsere selbstgemachte Vorstellung ist, die wir zwischen die Glieder des angeschauten Vorgangs einschieben. Noch dunkler wird die Sache, wenn bei der Bewegung Gewichte mitwirken. Denn damit tritt die Schwerkraft in's Spiel; und so klar auch das Gesetz der Schwere, nach welchem die Körper auf der Erde fallen, mit Hülfe der Anschauung sich machen läßt, die Kraft (Ursache), die nach diesem Gesetze wirkt, ist selbst etwas durchaus Dunkles, Geheimnißvolles. Wir haben in der That auch hier nur von der Wirkung eine klare Anschauung: wir sehen nur die Bewegung eines kleineren Körpers zu dem größeren hin in einer bestimmten, durch das Verhältniß des Volumens und der Entfernung beider bedingten Geschwindigkeit. Aber daß die Ursache dieser Bewegung die s. g. Anziehungskraft sey, ist nur unsere selbstgemachte Vorstellung, eine bloße Hypothese, die nur so lange gelten kann, als keine andre wahrscheinlichere oder ebenso wahrscheinliche aufgestellt ist. Und was ist diese Anziehungskraft? Wie ist es möglich, daß ein festbegränzter, an einem bestimmten Ort befindlicher Körper auf einen andern in der weitesten Entfernung eine bestimmte Wirkung ausübe? Wie ist überhaupt eine actio in distans, eine Wirkung ohne alle räumliche Verbindung mit ihrer Ursache, denkbar? Ist dieß nicht im Grunde ein weit größeres Räthsel, als im psychologischen Gebiete die von der exakten Naturwissenschaft so ent-

schieden perhorreſcirten Ahnungen und jene ihnen verwandten Erſcheinungen des Somnambulismus? —

Dennoch wird dieß Räthſel von derſelben exakten Naturwiſſenſchaft ohne Weiteres als ſicheres Fundament einer ihrer Hauptdisciplinen anerkannt. Die Aſtronomie ruht bekanntlich ganz und gar auf der Hypotheſe der Anziehungskraft (Gravitation) der Weltkörper gegen einander. Und doch läßt ſich hier nicht einmal die Wirkung dieſer myſteriöſen Kraft beſtimmt nachweiſen. Denn hier wird die Wirkſamkeit derſelben angeblich paralyſirt durch eine andre Kraft, durch jene urſprüngliche Bewegung der Planeten in gerader Linie, die der Anziehungskraft der Sonne das Gleichgewicht hält, ſo daß ſie nicht zur Sonne hin, ſondern um ſie herum ſich bewegen. Damit tritt eine neue bloße Hypotheſe auf den Schauplatz, die wiederum nur eine dunkle, ſelbſtgemachte Vorſtellung iſt. Denn woher jene urſprüngliche Bewegung? was iſt die bewegende Kraft in ihr? und wer hat dieſelbe ſo gemeſſen und ihre Stärke ſo genau beſtimmt, daß ſie der Anziehungskraft der Sonne gerade das Gleichgewicht hält? — Darauf ſchweigt die exakte Aſtronomie und führt gelaſſen ihre Rechnungen, durch die wir allerdings erfahren, wann eine Sonnen- oder Mondfinſterniß eintreten, ein Komet wieder erſcheinen wird u. ſ. w., — hochgeprieſene Ergebniſſe der exakten Wiſſenſchaft, die aber den Menſchen weder beſſer noch weiſer machen und die wir gern daran geben würden, wenn wir ſtatt ihrer wüßten, was die Sonne und die Planeten ſind, was ihre Bewegungen hervorruft und was der Zweck derſelben iſt.

Ebenſo dunkel und wo möglich noch dunkler als die ſ. g. Anziehungskraft ſind jene Kräfte der Wärme, des Lichts, der Elektrizität, des Magnetismus ꝛc., mit denen die höhere Phyſik ſich beſchäftigt. Hier beſteht die ganze Errungenſchaft der exakten Wiſſenſchaft in der Feſtſtellung einer Anzahl von Thatſachen (Wirkungen) und der Zurückführung derſelben auf Eine und dieſelbe Kraft (Urſache), welche man übereingekommen iſt Wärme, Licht, Elektrizität ꝛc. zu nennen, ohne daß ein Menſch zu ſagen weiß, was dieſe Namen zu bedeuten haben. Denn wir behaup-

ten, daß der exakteste Naturforscher nicht einmal eine dunkle, sondern in Wahrheit gar keine Vorstellung hat weder von jenem oscillirenden Aether, der die Erscheinungen des Lichts und der Farbe hervorrufen soll, noch von der immanenten Bewegung (Selbstbewegung?) der Atome eines Körpers und deren Uebertragung auf die eines andern, worauf die Wärme und Erwärmung beruhen soll, und noch weniger von der elektrischen und magnetischen Kraft. Auch erscheint es uns nicht minder zweifelhaft, ob der Mensch besser oder weiser werde, wenn er weiß oder vielmehr glaubt, daß die Lichterscheinungen im Grunde Aetheroscillationen sind, die Wärme in jener Bewegung besteht u. s. w.

Nicht besser ergeht es der Chemie. Sie hat zwar die meisten s. g. praktischen Resultate geliefert; aus den Ergebnissen ihrer Forschung haben fast alle Handwerke und Fabriken, hat die Bereitung der Nahrungsmittel, der Medicamente ꝛc. Gewinn gezogen, wofür wir ihr herzlich gern dankbar seyn wollen. Denn wir sind weit entfernt, die Verbesserung der äußern Lage der Menschen gering anzuschlagen. Aber so wenig sie dem stetig zunehmenden Pauperismus zu steuern oder den Gesundheitszustand wesentlich zu heben vermocht hat, ebenso wenig vermag überhaupt die Verbesserung seiner äußern Lage für sich allein den Menschen besser, weiser oder auch nur glücklicher zu machen. Und wissenschaftlich steht die Chemie gerade so niedrig oder so hoch als die Physik. Denn ihr wissenschaftliches Grundprincip, die s. g. Wahlverwandschaft der Stoffe, ist nicht minder ein bloßer Name, von dessen Bedeutung der exakteste Chemiker so wenig eine Vorstellung hat als der Physiker von der Elektrizität oder der Astronom von der Anziehungkraft. Wir haben auch hier wiederum nur eine Anschauung (und nicht einmal eine klare) von den Wirkungen: wir erkennen nur, daß gewisse Stoffe in bestimmten Proportionen sich chemisch verbinden, sich gegenseitig durchdringen, während sie mit andern eine solche Verbindung verweigern. Aber wie dieß möglich, wodurch es geschieht, wie der neu entstandene Körper ein ganz andrer, mit ganz verschiedenen Eigenschaften ausgestattet seyn könne, davon haben wir

in Wahrheit keine Vorstellung, und der Ausdruck Wahlverwandtschaft ist eben nur ein Wort, um dieß völlig Unbekannte sprachlich zu bezeichnen und von anderm ähnlichen Unbekannten zu unterscheiden.

Mineralogie (Geologie, Geognosie), Botanik und Physiologie stützen ihre Forschung durchweg auf die Physik und Chemie. Ihre Resultate können mithin, wenn man auf die Grundbegriffe sieht und sich nicht mit bloßen Namen abspeisen läßt, keine größere Gewißheit und Evidenz haben als die jener. Sie haben in neuerer Zeit bedeutend dazu beigetragen, unsere Kenntniß von der Bildung der Mineralien (und resp. des Erdkörpers selbst), der Entwickelung der Pflanzen und Thiere sowie von der naturgemäßen Klassification derselben in Gattungen und Arten zu vermehren. Fragen wir sie aber, worin der Unterschied eines mineralischen, unorganischen Körpers vom organischen der Pflanze und des Thiers bestehe, so fehlt wiederum jede exakte Antwort. Der Grundbegriff der Botanik und Physiologie, der Begriff des Organismus, des Lebens, ist vielmehr ein Problem, um das die Männer der exakten Wissenschaft sich ebenso hoffnungslos streiten als je Philosophen um ihre grundlegenden Ideen. Hören wir die Exaktesten unter den Exakten, so sind alle die eigenthümlichen Erscheinungen, die das Organische vom Unorganischen, das Belebte vom Todten, das Beseelte vom Unbeseelten und schließlich das Geistige vom Materiellen unterscheiden, nur besondere Funktionen oder Thätigkeitsweisen (Kraftäußerungen), die aus der Eigenthümlichkeit der Gestaltung, Mischung und Mischungsverhältnisse der chemischen Stoffe, welche den organischen Körper bilden, hervorgehen. Bitten wir aber diese Exaktesten, uns zu sagen, was eine Funktion, eine Kraftäußerung sey oder worin jene Eigenthümlichkeit und resp. die chemische Mischung selbst bestehe, so — wissen wir zwar nicht, wie sie diese Bitte aufnehmen werden, das aber wissen wir gewiß, daß sie uns keine exakte oder auch nur verständliche Antwort geben werden. Sie vermögen es nicht, solange sie selbst und alle ihre Genossen anerkennen müssen, daß sie nicht zu sagen vermögen, was Materie und Kraft überhaupt sey. Dieß Unvermögen ist wie ein dichter

Nebel, der das Fundament und damit die ganze wissenschaftliche Herrlichkeit der exakten Naturwissenschaften in trübes Dunkel hüllt. Man hat freilich auch hier Wörter und Namen in Bereitschaft. Man nennt die Materie oder — da sie nur ein Conglomerat von Atomen seyn soll — die Atome das Substrat der Kräfte, man bezeichnet sie als das Ausgedehnte, Widerstandleistende und (in letzter Instanz) Undurchdringliche, Unzerstörbare, an dem die Kräfte als Bethätigungsweisen oder Aeußerungsformen accidentell haften und die Mannichfaltigkeit und den Wechsel der Erscheinungen (alle Bewegung, Veränderung ꝛc.) hervorrufen. Materie und Kraft sollen sich also verhalten wie Substanz und Accidens, wie Wesen und Erscheinung. Allein dieser Unterschied löst sich in Nichts auf, sobald man bedenkt, daß ja alle Ausdehnung, Widerstandsleistung, Undurchdringlichkeit in Wahrheit nur *Kraft*äußerung ist: das Undurchdringliche, gegen jedes Eindringen, jede Zerstörung Widerstand Leistende ist die *Kraft* des Widerstandes, das den Raum Erfüllende ist die *Kraft* der Ausdehnung, das Starre, Beharrliche ist die *Kraft* der Beharrlichkeit. Kurz das, worin die Materie im *Unterschiede* von der Kraft bestehen soll, ist vielmehr *selbst* Kraft und nichts als Kraft. Soll also Leben, Seele, Geist nichts Substanzielles für sich, sondern nur ein Accidentelles weil nur Funktion oder Kraftäußerung seyn, so kann dieß Accidens doch nicht an der Materie als einem von der Kraft verschiedenen Etwas, sondern nur an anderen Kräften, an der Kraft des Widerstandes, der Ausdehnung ꝛc. haften, — d. h. in Wahrheit ist nur eine Einigung verschiedener Kräfte vorhanden, von denen die Eine ganz willkührlich als der Träger, das Substrat, das Wesentliche, die andre als das Getragene, Accidentelle, Unwesentliche betrachtet wird, während die Sache sich ebenso gut umgekehrt verhalten könnte. Lassen wir aber selbst jenen gedankenlosen Unterschied von Materie und Kraft gelten, so sind doch die s. g. Atome, denen allein die Undurchdringlichkeit und Unzerstörbarkeit zukommen soll, — jene schlechthin unwahrnehmbaren, kleinsten (von den Molecülen noch zu unterscheidenden) Ur-theilchen — in Wahrheit schlechthin un-

vorſtellbar, wiederum ein bloßer gedankenloſer Name. Jedenfalls fragt es ſich, ob wir irgend beſſer und weiſer werden, wenn wir mit den exakten Naturforſchern *glauben*, daß die Seele bloße Funktion jenes X ſey, das ſie Materie zu nennen belieben und vorzugsweiſe im todten Steine, Holze ꝛc. ausgedrückt finden. —

Wir übergehen die übrigen Wiſſenſchaften, welche wie die Logik und Pſychologie, die Jurisprudenz und Staatswiſſenſchaft, die Geſchichte, die Theologie, entweder unmittelbar zur Philoſophie gehören, oder doch, ſofern ſie auf der Erkenntniß des menſchlichen Weſens und damit des *Geiſtes* in ſeinem Verhältniß zu Gott und Welt beruhen, eine philoſophiſche Baſis haben. Die Jurisprudenz und Staatswiſſenſchaft bekümmert ſich zwar heutzutage wenig oder gar nicht um ihre philoſophiſche Baſis, um den allgemeinen Begriff des Rechts, ebenſo wenig als die neueſte Theologie um den Begriff der Religion und des Glaubens oder die moderne Geſchichtſchreibung um den Begriff des menſchlichen Geiſtes und Willens, deſſen Geſchichte ſie darzuſtellen hat. Aber daraus, daß dieſe Wiſſenſchaften von ihrer philoſophiſchen Grundlage keine Notiz nehmen und nur auf das ſ. g. poſitive Recht, auf die geltende poſitive Religion (Confeſſion), auf die bloße gegebene Thatſache ſich baſiren, folgt keineswegs, daß ſie exakte Wiſſenſchaften ſind; es folgt vielmehr daraus nur ein Plus ihrer Unwiſſenſchaftlichkeit und Unexaktheit. Denn es leuchtet von ſelbſt ein, daß das ſ. g. poſitive Recht bloß darum, weil es geſchriebnes Geſetz irgend eines Staats iſt, noch nicht an ſich Recht iſt, ebenſowenig als die Religion oder Confeſſion bloß darum, weil ſie in irgend einer Kirche poſitive Geltung hat, die wahre Religion iſt. Und ebenſo klar iſt, daß nicht jede conſtatirte Thatſache ein geſchichtliches Ereigniß iſt. —

Das Weſen aber des Geiſtes iſt der Möglichkeit des Wiſſens im *engern* Sinne entzogen, theils weil es, wie gezeigt, Jeder nur an und in ſich ſelbſt zu erkennen und nur von dieſer ſubjektiven Erkenntniß aus das geiſtige Weſen Anderer wie die allgemeine Weſenheit des Geiſtes zu erfaſſen vermag, theils weil die Auffaſſung deſſelben der Natur der Sache nach nicht die volle

Bestimmtheit haben kann, welche die Anschauung gegebener Objekte gewährt. Das ist der Grund, weßhalb die Philosophie, sofern sie nothwendig von der Erkenntniß des Geistes ausgeht, niemals zu einer exakten Wissenschaft sich erheben, niemals ein Wissen im engern Sinn gewähren wird und kann. — Welcher von den nachgewiesenen Arten des Wissens = überhaupt die philosophische Erkenntniß angehöre, werden wir in einem folgenden Artikel darzuthun suchen. Damit wird sich zugleich zeigen, welche Stellung der religiöse Glaube zu ihr und zu den übrigen Formen des Glaubens und Wissens einnimmt.

Im vorliegenden Artikel haben wir nur diese Formen im Allgemeinen feststellen wollen. Damit aber hat sich uns das wichtige Resultat ergeben, daß Wissen und Glauben, weit entfernt sich streng zu scheiden, vielmehr auch in den exaktesten Wissenschaften auf das Engste zusammenhängen, ja daß Dasjenige, was dem Wissen im engeren, eigentlichen Sinne angehört, nicht nur an Umfang sehr gering ist, sondern auch unbedeutend und werthlos erscheint gegen das, was überall der Sphäre des Glaubens zufällt. Es ist in der That nur die Gedankenlosigkeit und Unwissenschaftlichkeit der s. g. exakten Wissenschaften, welche sie zu dem Wahne führt, an allen ihren Resultaten, Folgerungen und Voraussetzungen ein strenges eigentliches Wissen zu besitzen und von der Höhe desselben herabsehen zu dürfen auf die Bestrebungen der Philosophie und die bloßen Glaubenssätze der Religion. —

---

## Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus.

Von Dr. Med. Czolbe.

Diese Zeitschrift hat erklärt, der Sammelplatz für verschiedenartige philosophische Auffassungen der Dinge seyn zu wollen. Sollte der kürzlich von J. H. Fichte *) so sehr ungünstig beurtheilte Materialismus unbedingt ausgeschlossen seyn? Ich gebe

*) 23. Bd. dieser Zeitschrift. 1. Heft. S. 136 — 143.

gern zu, daß derselbe, wie er bisher entwickelt worden ist, den Namen einer philosophischen Auffassung gar nicht verdient. Muß denn aber ein Princip der Erklärung deshalb absolut impotent oder gar schädlich seyn, weil es bisher schlecht angewendet wurde?

Das Grundprincip des Materialismus ist nicht so ganz willkührlich, als man gewöhnlich glaubt. Da ich in allen Fällen, in welchen mir eine mich vollständig befriedigende Erklärung oder Erkenntniß des Zusammenhanges gewisser Dinge gelungen ist, eine sinnlich klare Vorstellung, oder einen ebenso beschaffenen Begriff davon besitze und das Uebersinnliche oder Unsinnliche ausgeschlossen habe, so darf ich wohl *inductiv* schließen, daß bei allem Nachdenken über die Welt, oder bei der Erklärung der Erscheinungen im Allgemeinen, wenn sie gründlich und vollständig seyn soll, das Uebersinnliche stets und unter allen Umständen ausgeschlossen werden muß, ich darf schließen, daß diese Operation ein wesentliches Merkmal jeder tiefern Erklärung ist, oder in ihren Begriff gehört. Das Grundprincip des Materialismus erscheint mir aber nicht nur als *Consequenz der inductiven Logik*, ich muß es auch für einen *innern Widerspruch*, oder für absurd halten, in der Wissenschaft, in dem Streben nach klaren Vorstellungen und Begriffen von dem Zusammenhange der Dinge — Uebersinnliches d. h. Unklares anzunehmen. Wenn jemand eine Flüssigkeit klar zu machen bestrebt ist und dabei Unklares hineinwirft, wird man ihn doch thöricht nennen. Aehnlich aber erscheint mir die gewöhnliche Logik. Es versteht sich fast von selbst, daß nicht von der Ausschließung der unzähligen Dinge die Rede ist, welche wegen Beschränktheit unserer Sinne nicht wahrnehmbar sind und zum größten Theil wohl stets *in dieser Bedeutung* übersinnlich bleiben werden —, ebensowenig der Dinge, die nur Einige wahrgenommen haben, während Andere nur historisch daran glauben; nur dasjenige ist zu eliminiren, was *an sich* oder *durch seine eigene Beschaffenheit* nicht wahrnehmbar, oder übersinnlich seyn soll.

Ich kann in der obigen Deduktion keinen Fehler finden, wenn ich auch sehr wohl weiß, daß die erste Prämisse auf dem

nur individuellen Bedürfniß nach sinnlich klaren Schlüssen und Begriffen basirt. Die speculative Philosophie basirt in letzter Instanz auf einem andern Bedürfniß. Ist denn aber das Bedürfniß nach anschaulichen Schlüssen und Begriffen so durchaus verächtlich? Männer, die nicht zu den Schlechten gehören, haben für die Plastik, die Anschaulichkeit der griechischen Weltauffassung geschwärmt. Wir wollen nicht die Phantasiegebilde der Griechen, aber wir sind nicht im Stande in unserm Herzen die Sehnsucht nach einer Erkenntniß der Welt zu unterdrücken, welche aus den seit dem classischen Alterthume entwickelten empirischen Wissenschaften folgend — plastisch oder anschaulich ist, wie jene antike Religion. Ist doch selbst der christliche Theologe nicht befriedigt von den dunkeln Worten seiner Offenbarung und hofft dereinst das zu schauen, was ihm hier unklar war! Da es offenbar in dem Grundprincipe des Materialismus liegt, ebendasselbe durch sinnlich klare Schlüsse und Begriffe innerlich schauen zu wollen, wofür die speculative Philosophie nur übersinnliche Annahmen oder dunkle Worte hat, so erscheint mir wenigstens jenes Princip als das erhabenste oder idealste, was ein Mensch bei seinem Nachdenken wählen kann.

Man wird sagen: dein Princip ist nicht überall durchführbar. Darauf läßt sich nur durch eine systematische Darstellung des Materialismus antworten, wie sie allerdings noch nicht existirt. Auf den Vorwurf, daß das Princip des Materialismus zur Unmoralität führe, würde ich zunächst nachweisen, daß gewisse ächt christliche Grundsätze z. B. von der natürlichen Neigung des Menschen zum Bösen, der Verdienstlosigkeit unserer guten Handlungen — sich als rein mechanische aus der menschlichen Natur entwickeln lassen, daß die moralische Freiheit auf's sicherste besteht und erkannt werden kann auch ohne die Annahme der absoluten Freiheit des Willens, und würde dann das Princip der Ethik deduciren, welches Romang a. a. O. dieser Zeitschrift S. 1—32 vertheidigt, indem er es S. 30 so ausdrückt: „das Streben, zwar seine eigene Befriedigung zu suchen, jedoch nur in der Hingabe an das Andere, — dies eben ist Liebe." Ich

würde nachweisen, daß gewisse Resultate des Materialismus, vor denen Sentimentalität und demokratischer Liberalismus freilich sich sträuben, wie der Kranke vor einer heilsamen Operation, geeignet sind, einer solchen Ethik eine innere Kraft zu verleihen, ähnlich dem werthvollen Elemente im römischen Stoicismus. In der Philosophie, dächte ich, gilt es aufrichtig zu seyn, selbst auf die Gefahr hin, lächerlich zu erscheinen. Ich scheue mich deßhalb gar nicht, die lebhafteste Ueberzeugung auszusprechen, daß ich solchen Materialismus für die Weltauffassung jener dritten möglichen Weltperiode halte, von der Böth der Philologenversammlung von 1850 sagte, daß sie die ächten Elemente des Antiken und des Modernen zu einer höheren Einheit innigst verschmelzen würde; oder von der Dr. Strauß in seiner Betrachtung über Julian sagt: „Materiell ist dasjenige, was Julian aus der Vergangenheit festzuhalten versuchte, mit demjenigen verwandt, was uns die Zukunft bringen soll: die freie harmonische Menschlichkeit des Griechenthums, die auf sich selbst ruhende Mannhaftigkeit des Römerthums ist es, zu welcher wir aus der langen christlichen Mittelzeit und mit der geistigen und sittlichen Errungenschaft von dieser bereichert, uns wieder herauszuarbeiten im Begriff sind."

Ich mag hier nicht auseinandersetzen, woher die Neigung einzelner heutiger Schriftsteller zum Materialismus kommt, von der Fichte (a. a. O.) bemerkt, sie habe sich in diesem Grade vielleicht noch niemals gezeigt, außer etwa in den allerentkräftetsten Zeiten des untergehenden Neuplatonismus und Synkretismus. Trotz allem dem halte ich es mit obigem Philosophen für Ignoranz zu behaupten, daß die heutigen Naturwissenschaften zum Materialismus neigen; es sind unzählige speculative Elemente darin und Fichte hat namentlich vollkommen Recht, darauf hinzuweisen, „daß die Naturforscher es für längst entschieden halten, daß die sinnlichen Qualitäten blos auf subjektiven Erregungen unseres Organismus beruhen, daß sie vom objektiven Wesen der Natur gar Nichts enthalten, daß sonach unser Erkennen mit ihnen gerade außer der eigentlichen Reali-

tät sich befindet." Es ist mir durchaus nicht unbekannt, daß Lotze, ein Mann, vor dessen philosophischer und naturwissenschaftlicher Bildung ich die tiefste Achtung hege, in seiner medicinischen Psychologie*) S. 174. es ein längst überwundenes Vorurtheil älterer Zeiten nennt, daß in den äußeren Reizen irgend etwas von der sinnlichen Qualität der Empfindung schon vorhanden sey, deren Anschauung sie mittelbar in unserem Bewußtseyn erwecken. Die Quelle der qualitativen Sinnesempfindungen, meint er, haben wir nur in uns selbst zu suchen. Ich muß indeß dieser Behauptung, deren Beweis Lotze voraussetzt, leider auf's entschiedenste widersprechen und werde in dem folgenden Anfange einer systematischen Entwickelung des Materialismus meinen Widerspruch begründen.

Wahrhaft werthvoll sind nur diejenigen naturwissenschaftlichen Ansichten, welche durch Beobachtung, oder mit Hülfe der Mathematik controlirt werden können. Die andern, für die Philosophie vielleicht bedeutungsvollsten z. B. die oben angeführte — werden äußerst vernachlässigt, weil, wie die Empiriker selbst sagen, hier doch durch Beobachtung und Mathematik keine Sicherheit zu erlangen sey und solche Ansichten mehr Sache der Philosophen wären. Was einmal in diesem sehr geringgeschätzten Gebiete einer naturwissenschaftlichen Autorität so geschienen hat, das beten Jahrhunderte sklavisch nach und Philosophen bauen auf solche Prämissen, wenn sie ihrem speculativen Principe correspondiren, ihre Deductionen. In dieser Art überwindet man die Vorurtheile älterer Zeiten!

Auf den Vorwurf, daß die folgenden Betrachtungen Hypothesen sind, erwidre ich, daß die zu widerlegende Behauptung der Naturforscher ganz dieselbe Beschaffenheit hat. Unter Hypothese verstehe ich einen formell unsichern Schluß, der aber materiell vollkommen richtig seyn kann. Mit solchen formell unsichern Schlüssen müssen wir uns aber bei den für die Philosophie bedeutungsvollsten naturwissenschaftlichen Fragen, weil un-

*) Medicinische Psychologie, oder Physiologie der Seele. Leipz. 1852.

sere sinnlichen Wahrnehmungen (die Prämissen des Schlusses) hier beschränkt sind, begnügen. Ihre materielle Wahrheit wird für das menschliche Bedürfniß durch ihr Zusammenstimmen mit der ganzen Weltauffassung garantirt.

§. 1. Die Nerven als passives Substrat.

Für sinnlich wahrnehmbare Bedingungen der geistigen Vorgänge im Menschen und seiner Handlungen hält man einerseits das Nervensystem, andrerseits diejenigen physikalischen Agentien, welche auf die Sinnesnerven wirken.

In den fünf Sinnesorganen beginnen die Nervenfäden, verlaufen zur Schädelhöhle, wo sie, wie es scheint, mit eigenen Fäden des Gehirns und Anhäufungen von Ganglienzellen zu den Organen desselben zusammengelegt sind. Daraus treten wieder Nervenfäden hervor, um in den Muskeln zu enden. Die physikalischen Agentien, welche direkt auf die Sinnesnerven wirken, sind theils einfache mitgetheilte Bewegungen in ihren verschiedenen Modifikationen z. B. Berührung, Druck und Stoß, theils Vibrationen. Ebenso wie der Schall werden von Faraday u. A. sämmtliche Imponderabilien als Vibrationen oder ähnliche mitgetheilte Bewegungen betrachtet, und in den Umfang dieses Begriffes scheinen auch Geschmack und Geruch zu gehören, indem sie bei atomistischen oder molecülaren Processen z. B. dem chemischen, der Auflösung, — ähnlich entstehen dürften, wie Licht, Wärme und Elektricität.

Da wir nun wahrnehmen, daß diese physikalischen Agentien auf die Sinnesnerven eine Wirkung ausüben und da als ihre verbreitetste oder allgemeinste Wirkung auf die Körper ihre Fortpflanzung in dieselben bekannt ist, so müssen wir vorläufig schließen, daß sie sich auch in die Sinnesnerven und deren Verlauf fortpflanzen. Gegen diesen Schluß ist indeß die Thatsache, daß die Anwendung von Druck, Stoß und Elektricität auf den Seh- und Hör-Nerven Wahrnehmungen von Licht und Schall bewirkt, als Einwand erhoben worden, da doch bei mechanischer Fortpflanzung, wie es scheint, Wahrnehmung von Druck, Stoß und Elektricität bewirkt werden müßte. Die fol-

gende Betrachtung wird zeigen, daß dieser Einwand ganz unzureichend ist.

Eine der nothwendigen Bedingungen zur Fortpflanzung von Vibrationen ist die Elasticität des Mediums. Ob die Nervenfäden beim Lebenden elastisch sind, läßt sich durch Beobachtung nicht entscheiden, da aber nichts dagegen spricht, sind wir berechtigt, ihnen innere Elasticität zuzuschreiben. Dubois-Reymond nennt sie elastisch weich. Es ist nun bekannt, daß sich dieselbe Vibrationsbewegung in verschiedenen Körpern mit sehr verschiedener Geschwindigkeit fortpflanzt, wie nur kürzlich auch für Licht und Elektricität erwiesen wurde, und in manchen ihre Fortpflanzung fast gar nicht stattfindet (undurchsichtige Körper, schlechte Leiter des Schalles, der Wärme, Nichtleiter der Elektricität), obwohl von vielen die Elasticität genau genommen als allgemeine Eigenschaft der Körper angesehen wird. Es darf deshalb nicht für unmöglich gehalten werden, daß es Körper von so eigenthümlicher Elasticität giebt, daß sie nur für eine bestimmte Art von Vibrationen das Substrat bilden, oder dieselbe fortpflanzen. Wenn diese durch irgend eine andere Art einfacher oder vibrirender Bewegung von gewisser Intensität einen Anstoß erhalten, können sie diese Bewegung zwar nicht fortpflanzen: indem dieselbe aber reflektirt wird, werden sie dennoch durch den im Reflexionswinkel erfolgten Anstoß wegen der oben erwähnten wesentlich gleichen Beschaffenheit aller Imponderabilien in der ihrer eigenen Elasticität angemessenen, so zu sagen vorherbestimmten Vibrationsbewegung schwingen. Vergleicht man mit der Annahme so beschaffener Körper die Thatsache, daß wir durch jeden Sinnesnerven nur eine Art von Erscheinungen wahrnehmen, was man seine specifische Energie nennt, so wird man schließen können, daß jeder Sinnesnerv durch seine atomistische oder moleculare Struktur eine solche Elasticität besitze, daß er stets nur eine Art der ihn treffenden physikalischen Agentien mechanisch fortzupflanzen im Stande ist, und auch dann in der seiner Elasticität angemessenen oder durch dieselbe vorherbestimmten Vibration schwingen muß, wenn er durch irgend eine andere

Art einfacher oder vibrirender Bewegung von gewisser Intensität einen Anstoß erhält. Die Thatsache, daß die Anwendung von Druck, Stoß und Elektricität auf den Seh- und Hör-Nerven Wahrnehmungen von Licht und Schall bewirkt, widerlegt also keineswegs den oben gebildeten Schluß, daß die physikalischen Agentien sich mechanisch in die Sinnesnerven fortpflanzen. Diese sind passives Substrat, können aber trotzdem in Folge eines fremdartigen Anstoßes die ihnen angemessene Thätigkeit bewirken. Darin liegt durchaus kein Widerspruch.

Es giebt Einige, welche annehmen, daß beim Neugebornen die Beschaffenheit der verschiedenen Sinnesnerven ganz dieselbe sey und erst dadurch, daß jedes Sinnesorgan wegen seines eigenthümlichen Baues nur ein bestimmtes Agens auf seinen Nerven wirken läßt, allmählig die später thatsächlich verschiedene Beschaffenheit oder specifische Energie der Sinnesnerven entstehe. Dies scheint unrichtig zu seyn. Denn die Haut z. B. ist so gebaut, daß die Licht- und Schallwellen sich ganz gut hindurch zu den zugehörigen Nerven fortpflanzen könnten; trotzdem nehmen wir Licht und Schall nicht durch die Haut wahr. Die Sinnesorgane können nur dazu dienen, gewisse Bewegungen, bevor sie den Nerven treffen, zu verstärken, sie sicher zum Nerven zu leiten und durch eine passende Lagerung des Nerven seine Berührung recht leicht und vollständig zu machen. Das Auge regelt den Gang der Lichtstrahlen zum Sehnerven, so daß auf denselben ein deutliches Bild fällt. Die *übersinnliche* specifische Energie der Sinnesnerven, für welche wir nach dem Grundprincipe des Materialismus einen *sinnlich klaren Begriff*: ihre specifische Elasticität, gefunden haben, scheint hiernach nicht allmählig entstanden, sondern den Nerven angeboren zu seyn.

Die von Dubois-Reymond u. A. in den Nerven erwiesenen elektrischen Ströme dürften durch den Prozeß entstehen, welcher, wie wir annehmen müssen, einen Wiedererſatz der Nerven fortdauernd bewirkt. Damit stimmt zusammen, daß die Ganglienzellen einerseits von vielen Physiologen mit Grund für Apparate

zum Wiedererſatz der Nerven gehalten werden *) und andrerſeits die elektriſchen Lappen des Zitterrochens bloße Aggregate von ſehr großen multipolaren Ganglienkörperchen ſind, welche von einem ſehr reichen, weitmaſchigen Gefäßnetze durchwirkt werden. Daß in dem Momente der Reizung eines Nerven ſeine elektriſche Strömung eine Schwächung (Schwankung, oder Unterbrechung) erfährt, dürfte ein entſchiedener Beweis ſeyn, daß Empfindung nicht auf Elektricität beruhe. In dieſem Falle müßte ja die permanente Strömung durch Reizung verſtärkt werden. Zwei verſchiedenartige Thätigkeiten aber, die gleichzeitig in demſelben Körper ſtattfinden, müſſen ſich ſtets einigermaaßen ſtören.

## §. 2. Die phyſikaliſchen Agentien als Sinnesqualitäten.

Bilden die in den Sinnesnerven ſtattfindenden Bewegungen: einfacher Stoß in ſeinen verſchiedenartigen Modifikationen, Schall, Licht, Wärme, Geſchmack und Geruch, ganz allein die in uns zum Bewußtſeyn kommenden Sinnesqualitäten —, oder ſind ſie nur quantitativ verſchieden (verſchiedene Quantitäten der einen mitgetheilten Bewegung) und kommen von anderswoher gewiſſe Qualitäten hinzu z. B. zu den Lichtbewegungen Farben, zu den Schallbewegungen Töne? Die Phyſiologen ſetzen dies letztere gewöhnlich als ſich faſt von ſelbſt verſtehend voraus, ohne indeß trotz der ungemeinen Wichtigkeit der Frage die darin vorliegenden Begriffe genauer zu analyſiren und zu vergleichen. Der Werth ihrer Vorausſetzung dürfte deshalb ſehr zweifelhaft ſeyn.

Die verſchiedene Quantität eines in beſtimmtem Dichtigkeitszuſtande befindlichen Körpers entſteht theils durch die verſchiedene Zahl gleicher Volumina, theils durch Volumina deſſelben von verſchiedener Länge, Breite und Dicke. Der Begriff Quantität beſteht alſo in Bezug auf die Körper allein aus zwei Elementen der Mathematik: der verſchiedenen Zahl und den verſchiedenen Dimenſionen des Volumens, zu welchen in dieſer

*) Die Nervenröhren ſcheinen den Inhalt der Ganglienzellen endosmotiſch und capillar anzuziehn.

Wissenschaft als ihr drittes Element noch die Form des Volumens kommt.

Mitgetheilte Bewegungen müssen, da wir keinen Grund haben, sie für unendlich zu halten, eine Begrenzung, wie die Körper haben, man muß auch bei ihnen von Volumen sprechen, welches verschiedene Dimensionen hat. Sie sind deshalb auch verschieden an Zahl. Soweit kann man also den Begriff Quantität, wie wir ihn bei Körpern fanden, auch auf die mitgetheilten Bewegungen ausdehnen. Wenn nun aber zugächst aus ihrem Verhältnisse zur Elasticität des Substrates, in welches sie sich fortpflanzen, ihre Geschwindigkeit resultirt (wie z. B. die Geschwindigkeit des Schalles von der Elasticität seines Substrates abhängt), so gehört diese offenbar nicht in den Umfang jenes Begriffes. Man nahm deshalb außer der erörterten Quantität, welche man extensive nannte, noch eine intensive an, zu der unter andern die Geschwindigkeit der Bewegung gehöre. Das Gemeinsame beider Quantitäten sollte die Meßbarkeit seyn. Ist nicht aber Alles in der Welt meßbar? Da man sich auch die Sinnesqualitäten als Einheiten und begrenzt vorstellen muß, würde bei einer so großen Ausdehnung des Begriffes Quantität Alles nur quantitativ verschieden seyn. Es dürfte deshalb derselbe sehr viel enger, als ein rein mathematischer zu fassen und nur eine extensive Quantität anzunehmen, die verschiedene Geschwindigkeit der mitgetheilten Bewegungen aber a priori als qualitativ oder ganz specifisch verschieden anzusehen seyn.

Wenn es ferner heißt, die wahrnehmbare, verschiedene Geschwindigkeit der sich bewegenden Körper sey mit den Sinnesqualitäten nicht im mindesten zu vergleichen, so ist darauf zu erwidern, daß weil die letzteren ja nicht durch die Geschwindigkeit der Körper, sondern durch die der mitgetheilten Bewegungen an sich erklärt werden sollen, jener Vergleich nichts beweise. Da die Ortsveränderung der Körper eine Wirkung der ihnen mitgetheilten Bewegung ist, sind beide wesentlich zu unterscheiden, so daß man von der Beschaffenheit der einen durchaus nicht auf die Beschaffenheit der andern schließen darf. Der mit-

getheilten Bewegungen an sich können wir uns allein bewußt werden, wenn sie durch die Sinnesnerven hindurch unser Organ des Bewußtseyns: das Gehirn erreicht haben. In welcher Weise uns ihre verschiedene Geschwindigkeit bewußt wird, kann uns deshalb unmöglich irgend ein Vergleich mit außer uns vorgehenden Dingen oder deren entsprechenden Bildern: die sogenannte äußere Erfahrung deutlich machen, wir müssen deshalb allein der inneren Erfahrung folgen. Die innere Erfahrung im Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung (denn man nennt auch Vorstellungen, Begriffe, Urtheile ꝛc. ꝛc. innere Erfahrung) ist nicht etwa wesentlich verschieden von der sogenannten äußeren, denn auch diese findet innerhalb des Gehirns statt; der Unterschied besteht allein darin, daß letztere überhaupt nur dadurch möglich ist, oder es als das einfachere nothwendig voraussetzt, daß Sinnesqualitäten in uns entstehen, aus welchen sie zusammengesetzt ist, namentlich Farben, aus denen die Bilder der uns umgebenden Körper bestehen. Dieser Prozeß ist in der Wirklichkeit allerdings nur einer, läßt sich aber geistig zerlegen erstens in das Bewußtwerden der Farben an und für sich, welches innere Erfahrung genannt werden kann, weil wir dadurch noch nichts von äußeren Dingen erfahren, zweitens in das Bewußtwerden der aus den Farben zusammengesetzten Bilder äußerer Dinge: die sogenannte äußere Erfahrung. Durch letztere allein nehmen wir nun, wie bemerkt, verschieden schnelle Bewegungen von Körpern (oder den denselben entsprechenden Bildern) wahr, von denen wir aber wegen des erörterten Unterschiedes keinen Grund haben auf die Beschaffenheit der mitgetheilten Bewegungen an sich in ihrer verschiedenen Geschwindigkeit zu schließen. Die Beschaffenheit der mitgetheilten Bewegung an sich kann uns allein durch die innere Erfahrung zum Bewußtseyn kommen. Diese sagt uns aber, daß mitgetheilte Bewegungen von verschiedener Geschwindigkeit uns als die specifisch verschiedenen Sinnesqualitäten bewußt werden. Durch Analyse des Begriffes „Quantität" erkannten wir a priori, daß die verschiedene Geschwindigkeit der mitgetheilten Bewegung nicht quantitativ oder mathematisch, son-

derh qualitativ oder specifisch verschieden sey; dasselbe beweist a posteriori die innere Erfahrung, die einzige, welche hier stattfinden kann.

Die Voraussetzung der Physiologen, daß die in der Physik als mitgetheilte Bewegungen erkannten äußeren Agentien der Sinne nur quantitativ verschieden seyen und von anderswoher gewisse Qualitäten im Gehirne sich mit ihnen verbinden, dürfte hiernach erstens auf einer mangelhaften Analyse des Begriffes Quantität und zweitens auf einem gar nicht anwendbaren Vergleiche beruhen, welcher durch Verwechselung der Bewegung der Körper oder ihrer Bilder mit der mitgetheilten Bewegung an sich entstanden ist. Wir erkennen mit sinnlicher Klarheit, daß die verschiedenen Geschwindigkeiten der mitgetheilten Bewegungen uns als irgend etwas qualitativ oder specifisch verschiedenes bewußt werden müssen; weshalb sie uns nun aber grade als Farben, Töne, Gerüche ꝛc. ꝛc. zum Bewußtseyn kommen, scheint eine Frage zu seyn, die über das Ziel der Erklärung hinausgeht.

Aus der Thatsache, daß dieselbe Bewegung eines Körpers gleich dichten Körpern von verschiedenem Volumen Bewegungen mittheilt, deren Geschwindigkeit sich umgekehrt wie ihre Volumina verhalten, kann man schließen, daß aus dem Verhältnisse einer bestimmten Bewegung zu dem Volumen, in welches sie sich verbreitet hat, dasjenige resultirt, was man Intensität der mitgetheilten Bewegung nennt. Es versteht sich von selbst, daß von dieser alles das gilt, was von der Geschwindigkeit gesagt worden ist. Da diese durch die innere Erfahrung als das Material der Sinnesempfindungen erkannt wird, folgt nothwendig, daß wir uns auch der verschiedenen Intensität der Bewegungen in verschiedener Weise durch die innere Erfahrung bewußt werden müssen, was auch wirklich der Fall ist. Wir werden uns sowohl der Verhältnisse bewußt, welche zwischen der verschiedenen Intensität und Geschwindigkeit jener Bewegungen stattfinden, als auch der verschiedenen Intensität an und für sich.

Was zunächst das Verhältniß der Intensität zu den Bewegungen von verschiedener Dauer, wie den Farben, Tönen ꝛc. ꝛc.

betrifft, so wird dasselbe uns als eine verschiedene Deutlichkeit derselben bewußt. Licht- und Schallwellen von sehr geringer Intensität werden uns als blasse Farben, matte und klanglose Töne bewußt, ihre Deutlichkeit wächst in gradem Verhältniß zur Intensität der Bewegungen. Was zweitens die Intensität an sich betrifft, ohne Rücksicht auf die verschiedene Dauer der Bewegungen, so wird sie uns in ihren verschiedenen Graden, wie die innere Erfahrung lehrt, als verschiedene Qualitäten bewußt, welche hier Gefühle genannt werden und in drei Gruppen zerfallen: Bedürfnisse, angenehme Gefühle und Schmerzen. Wenn nämlich physikalische Agentien von sehr geringer Intensität auf unsere Sinnesnerven wirken, so werden wir uns des quälenden, beunruhigenden Gefühls bewußt, welches wir Bedürfniß nennen. So entstehen Hunger und Durst durch zu schwache Reizung der sie bedingenden Nerven (nicht etwa durch gänzlich fehlende, welche eben gar nichts bewirken würde), Geschlechtstrieb durch denselben Zustand der Geschlechtsnerven. Durch zu geringe Erleuchtung entsteht das Bedürfniß nach Licht, durch zu geringe Wärme das Bedürfniß nach Wärme. Die auf zu geringer Intensität beruhende Undeutlichkeit der mehr zusammengesetzten Wahrnehmungen, der Vorstellungen und Begriffe ist zugleich mit dem Bedürfniß nach Klarheit oder Deutlichkeit derselben verbunden. Dagegen bewirken Reize von zu großer Stärke verschiedene Grade des Schmerzes, was namentlich Henle specieller erörtert hat. Haben die in unsern Sinnesnerven sich fortpflanzenden Bewegungen eine mittlere Intensität, so kommen mit der hinreichenden Deutlichkeit auch die verschiedenen Grade des Angenehmen, der Lust oder Freude zum Bewußtseyn.

Bei zusammengesetzten oder sich zusammensetzenden mitgetheilten Bewegungen z. B. Bildern, die aus Farben bestehn, Toncombinationen — resultirt aus der Art der Zusammensetzung der Theile entweder Gleichgewicht oder Mangel desselben. Gleichgewicht dürfte z. B. durch Zusammenstellung in einem mathematischen Verhältnisse, was man Regelmäßigkeit nennt, entstehn; oder durch Zusammenstellung zweier gleicher Dinge in entgegen-

gesetzter Richtung ihrer Theile: die Symmetrie. Der Begriff der Symmetrie dürfte mit dem des Gegensatzes oder Contrastes identisch seyn. Durch Zusammenstellung verschiedener Dinge, welche in einem oder mehreren wesentlichen Theilen übereinstimmen, oder die etwas Gemeinsames haben, mag dies nun Zweck, Stoff, Form, Thätigkeit, Ursprung ꝛc. seyn, dürfte dasjenige Gleichgewicht entstehn, welches wir Harmonie nennen. Unregelmäßigkeit dagegen, Asymmetrie und Disharmonie dürften Mangel des Gleichgewichts bedingen.

Das Gleichgewicht der zusammengesetzten Bewegung gehört offenbar auch nicht unter den Begriff der Quantität, sondern ist etwas Qualitatives. Die innere Erfahrung lehrt, daß es als ein Gefühl des Angenehmen bewußt wird. Mangel des Gleichgewichts, ebenfalls ein Resultat der Zusammensetzung der Bewegung, kann aber erstens dadurch entstehen, daß Theile darin fehlen. Dann kommt der Mangel des Gleichgewichts als das Gefühl des Bedürfnisses zum Bewußtseyn. So wird die unvollständige oder mangelhafte Beschaffenheit von Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffen als Bedürfniß nach vollständigen bewußt; unvollständige Vorstellungscomplexe im Causalverhältnisse bewirken das Bedürfniß nach vollständigen. Mangel des Gleichgewichts zusammengesetzter mitgetheilter Bewegungen entsteht aber nicht blos durch Unvollständigkeit der Theile, sondern auch theils durch die eigenthümliche Art der Combination selbst, theils durch ein Zuviel von Theilen, durch Theile, die z. B. in eine regelmäßige oder symmetrische oder harmonische Combination nicht hineingehören, sie verwirren. Solcher Mangel des Gleichgewichts, lehrt die Erfahrung, kommt als ein unangenehmes, schmerzliches Gefühl zum Bewußtseyn.

Wie die verschiedene Intensität der mitgetheilten Bewegungen in drei Gruppen von Qualitäten: den Bedürfnissen, den angenehmen Gefühlen und den Schmerzen bewußt wurde, so ist des auch mit dem Gleichgewichte zusammengesetzter Bewegungen. Daraus, daß jede der drei Abtheilungen der Intensität verschiedene Grade hat und dies auch bei dem Gleichgewichte und den-

beiden Arten des mangelnden Gleichgewichts der Fall zu seyn scheint, sind die verschiedenen Grade der Bedürfnisse, Lustgefühle und Schmerzen erklärlich; wenn jede dieser drei Gefühlsarten aber noch außer der verschiedenen Gradation eine sehr mannigfaltige Beschaffenheit zu haben scheint, so dürfte dies daher kommen, daß theils Gefühle verschiedener Grade und verschiedener Arten, theils Gefühle mit den unzähligen Arten der durch die Geschwindigkeit bedingten einfachen und combinirten Qualitäten (den Empfindungen), welche wiederum verschieden deutlich sind, sich mischen. Dadurch entsteht eine unendliche Menge von Combinationen, die wir irrthümlich für einfache Gefühle halten.

Da die Geschwindigkeit und Intensität der mitgetheilten Bewegungen stets verbunden und die zusammengesetzten Bewegungen ohne eine gewisse Geschwindigkeit und Intensität undenkbar sind, so folgt, daß das Bewußtseyn der durch die verschiedene Geschwindigkeit bedingten Qualitäten: der Töne, Farben ꝛc., mögen sie einfach seyn oder als Bilder, Melodien ꝛc. zusammengesetzt — stets von einem Gefühle des Bedürfnisses, oder einem angenehmen, oder einem schmerzhaften Gefühle begleitet seyn muß und daß umgekehrt diese Gefühle niemals ohne jene andern Qualitäten existiren. Damit stimmt die Erfahrung überein und die Ausnahmen sind nur scheinbar. Denn wenn es zuweilen scheint, daß gewisse Wahrnehmungen oder Vorstellungen mit keinerlei Gefühl von Bedürfniß, oder Lust, oder Schmerz verbunden sind, so kommt dies wohl nur daher, daß die sie begleitenden Gefühle sich mit andern ähnlichen oder gleichen in uns zu dem sogenannten Gemeingefühl oder der Stimmung mischen und nicht als besondere, speciellen Wahrnehmungen oder Vorstellungen entsprechende unterschieden werden können. Wenn andrerseits Gefühle für sich zu bestehen scheinen, namentlich jenes Gemeingefühl, so dürften dieselben niemals ganz rein, sondern stets mit Empfindungen gemischt seyn; das Gemeingefühl dürfte vorzugsweise durch Bewegungen entstehn, die zu allgemein im Nervensysteme verbreitet und einzeln zu schwach, um gesondert zum Bewußtseyn zu kommen, eben nur als unbestimmte Summe

oder Resultante bewußt werden. Dabei ist zu bemerken, daß die Gefühle, weil sie viel weniger unvergleichbar sind, als die Empfindungen, sich viel eher, als diese zu einer Summe oder Resultante vereinigen können.

Auf die ungemeine Wichtigkeit der in diesem § erörterten Frage darf ich den Kenner der Psychologie nicht erst aufmerksam machen. Indem ich meine Beweisführung dafür, daß die Sinnesqualitäten sowohl der Empfindung, als des Gefühls ganz allein von den physikalischen Agentien gebildet werden, im folgenden § auch auf die Erklärung der alle jene einzelnen Qualitäten umfassenden Qualität, welche man Bewußtseyn nennt, anwenden oder darauf ausdehnen werde, ist es klar, daß diese Beweisführung der Grundpfeiler meiner Psychologie ist.

### §. 3. Das Bewußtseyn als eine durch den Bau des Gehirns bewirkte Qualität.

Alle inneren Erfahrungen: Wahrnehmungen, Bedürfnisse, Lust- und Schmerzgefühle, Vorstellungen, Begriffe ꝛc. ꝛc. sind Thätigkeiten, die eine gemeinsame Qualität haben, welche man Bewußtseyn nennt. Worin besteht diese Qualität?

Jede der inneren Erfahrungen ist eine Einheit, in welcher der Ausgangspunkt einer gewissen Thätigkeit, den man das Ich oder Subjekt nennt, und der End- oder Zeitpunkt, den man das Objekt nennt, zusammentreffen (Identität des denkenden Subjekts mit dem gedachten Objekte). In einer Wahrnehmung z. B. nehme ich — etwas wahr, in einem Gefühle fühle ich den Schmerz, oder die Lust, oder das Bedürfniß, in einer Vorstellung stelle ich mir etwas vor. Dieses Ich ist nicht etwa das Bild unserer körperlichen oder geistigen Persönlichkeit, das keineswegs in jeder Wahrnehmung, in den Gefühlen, den Vorstellungen enthalten ist, sondern nur der inhaltslose Anfangspunkt des Wahrnehmens, Fühlens und Vorstellens. Eine solche Einheit aller inneren Erfahrungen ist nur sinnlich zu begreifen, wenn die sie bildenden Thätigkeiten eine in sich selbst zurücklaufende Richtung haben, so daß sie gegen sich selbst gerichtet sind, oder

sich selbst zum Angriffspunkte dienen. Die Richtung einer Thätigkeit fällt aber nicht unter den Begriff der Quantität, wie ich ihn im vorigen § feststellte. In der in sich selbst zurücklaufenden Richtung aller inneren Erfahrungen, welche eine nicht weiter zerlegbare Einheit dieser Thätigkeiten bildet, scheint mithin ihre gemeinsame Qualität: „das Bewußtseyn" zu bestehn.

Wenden wir uns nun von den inneren Erfahrungen zu den in den vorigen §§ auseinandergesetzten physikalischen Thätigkeiten in den Sinnesnerven, so ist experimentell bekannt, daß dieselben erst im Gehirne und allein darin zum Bewußtseyn kommen. Das Gehirn ist ein complicirter Apparat, der jedenfalls geeignet ist, gewissen in ihm sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben, mag dies nun durch Rotation, Reflexion, oder auf irgend eine andere physikalische Art geschehn. Daraus und aus dem Begriffe des Bewußtseyns, wie er sich oben durch Vergleichung der inneren Erfahrungen bildete, können wir mit Recht schließen, daß das Gehirn dem physikalischen Materiale diejenige Richtung giebt, in welcher wir das Wesen des Bewußtseyns erkannten. Dieses ist also durch die Construktion des Gehirns bedingt. Wenn der Wiederersatz der Nerven des Gehirns, wie es wahrscheinlich ist, langsamer stattfindet, als ihre Abnutzung und hierdurch eine physikalische Hemmung der Bewegungen des Gehirns periodisch entsteht, so muß in diesen Perioden auch die allgemeine Qualität, welche durch jene Bewegungen gebildet wird: das Bewußtseyn — aufhören. Darin dürfte der Schlaf bestehn.

Man wird einwenden, daß wenn das Bewußtseyn allein durch die angegebene Richtung der Thätigkeiten bedingt wäre, sich dasselbe theils sehr leicht künstlich darstellen lassen, theils auch außerhalb des thierischen Organismus in der Natur vorfinden würde. Ich finde keinen Grund, es in Abrede zu stellen, daß außerhalb des thierischen Organismus Thätigkeiten stattfinden können, welche die Qualität des Bewußtseyns haben. Sie sind dann aber theils so vereinzelt, theils so ganz zufällig unter einander und mit andern Thätigkeiten combinirt, daß sie sich un-

möglich unsern Sinnen so manifestiren können, als wir es an thierischen Organismen gewohnt sind. Wenn bewußte Thätigkeiten sich in dieser gewohnten Weise manifestiren sollen, so dürfte dies allein durch eine solche Combination derselben möglich seyn, wie sie durch den thierischen Organismus bewirkt wird, dieser dürfte das einzige Mittel dazu seyn. Es kann aber nichts dem einfachsten thierischen Organismus in seiner wesentlichen Construktion auch nur im entferntesten Aehnliches von Menschen künstlich dargestellt werden, und findet sich auch nichts derartiges sonst in der Natur.

Mit der Ansicht, daß das Bewußtseyn ein stabiles, unveränderliches und unverrückbares Verhältniß: die in sich selbst zurücklaufende Richtung der physikalischen Thätigkeiten im Gehirne sey, steht es ferner in scheinbarem Widerspruch, daß die Beschaffenheit des Bewußtseyns in demselben Menschen dem Sprachgebrauche nach sehr veränderlich, bald klar, bald unklar ist. Wenn dasselbe vor Beginn des Schlafes unklar wird, so dürfte dies dadurch geschehn, daß die Nerventhätigkeit durch die allmählig eintretende Hemmung langsamer und weniger intensiv wird, auch nicht auf einmal, sondern theilweise gänzlich aufhört, wodurch die Wahrnehmungen offenbar träger, blasser und fragmentarisch werden müssen. Das Bewußtseyn, wo es besteht, ist ganz dasselbe geblieben, nur sein Material hat sich verändert. — Man sagt ferner, daß bei der Entwickelung des Denkens, wie es beim Kinde und bei Erwachsenen stattfindet, das Bewußtseyn anfangs unklar sey. Die Entwickelung des Denkens besteht aber nur darin, daß sich das Material des Bewußtseyns theils vermehrt, theils in seiner Zusammensetzung verändert; das Bewußtseyn selbst bleibt dasselbe. — Man spricht drittens irrthümlich von Unklarheit des Bewußtseyns bei Wahrnehmungen, die, weil sie am Anfange mit unsern andern Wahrnehmungen und Gedanken nicht zusammenpassen, durch diesen Mangel des Gleichgewichts nach §. 2 ein unangenehmes Gefühl erregen und dadurch besonders bemerkbar werden z. B. das Klappern einer Mühle, der Lärm einer großen Stadt, das Geräusch einer Uhr. Wenn diese

Wahrnehmungen sich oft wiederholt und dadurch unsern andern Wahrnehmungen und Gedanken angepaßt haben, so daß der Grund zu jenem unangenehmen Gefühle wegfällt, werden sie dadurch auch viel weniger bemerkt, oder man wird sich ihrer weniger klar bewußt. Derartige unbeachtete Wahrnehmungen beweisen aber keine Veränderlichkeit in der Qualität des Bewußtseyns, das sich also auch hier als ein stabiles, unveränderliches Verhältniß bewährt. — Ebensowenig, als bei der sinnlichen Wahrnehmung im strengsten Sinne des Wortes von einer Unklarheit des Bewußtseyns die Rede seyn kann, sondern das, was man so nennt, wie wir gesehn haben, in der Mangelhaftigkeit des Materials und seiner Zusammensetzung, sowie in unbeachteten Wahrnehmungen besteht, ebensowenig ist bei den complicirteren psychischen Phänomenen die Qualität des Bewußtseyns, wie oft behauptet wird, eine veränderliche. Ursache des unklaren Denkens ist mangelhaftes Material und fehlerhafte Zusammenstellung desselben. Damerow nennt (Kritik des polit. u. relig. Wahnsinns 1851) den Wahnsinn im Allgemeinen eine Verrückung des Bewußtseyns. „Der Wahnsinnige habe vergessen, wer er sey und halte sich in der Einbildung für einen ganz andern, als wofür er sich früher bei noch ungestörter Gesundheit des Geistes ansah. Eine solche Verrückung des Bewußtseyns zeige, wie das menschliche Bewußtseyn gar nichts so festes, unwandelbares, unverrückbares sey, als man gewöhnlich glaubt." Eine sehr zu bezweifelnde Behauptung! Von dem Materiale des Bewußtseyns kann man wohl sagen, daß es im Wahnsinn in Unordnung gekommen sey, das reine Verhältniß des Bewußtseyns aber, abgesehen von seinem Inhalte, ist wohl ganz dasselbe geblieben. Es scheint der Wahnsinn den auseinandergesetzten Begriff der bewußten Thätigkeit als einer gegen sich selbst gerichteten, welche allerdings unverrückbar oder stabil ist, nicht zu widerlegen.

---

## Nachwort des Herausgebers.

Vorstehenden Artikel glaubte die Red. der Zeitschrift nich

zurückweisen zu dürfen, um dem ausgesprochenen Programme derselben gerecht zu werden, daß sie in ihr kein Parteiorgan gründen wolle, daß sie daher auch solche Artikel aufnehmen werde, welche einen entgegengesetzten Standpunkt vertreten, oder unsere eigenen Ansichten angreifen, sofern sie nur in wissenschaftlicher Form gehalten seyen (Bd. XXI. S. 5. 7.). Dabei behielt jedoch die Red. das Recht sich vor, neben den gegnerischen Gründen zugleich auch die ihrigen geltend zu machen.

Für den gegenwärtigen Fall müssen wir uns jedoch, so wichtig auch die Angelegenheit an sich ist, aus rein sachlichen Gründen auf ein Paar kurze Bemerkungen beschränken. Da die vom Herrn Verfasser vorgetragenen Lehrsätze einer materialistischen Psychologie lediglich auf gewissen physikalischen und physiologischen Hypothesen beruhen; solche Fragen aber in einer philosophischen Zeitschrift unmöglich zu gründlicher Erledigung gebracht werden können: so muß es hier genügen, jenen Hypothesen, die für uns den Eindruck des Willkürlichen und Unbewiesenen behalten haben, unsere Zweifel kurz gegenüberzustellen, im Uebrigen aber unsere Leser auf andere Hülfsmittel der Orientirung zu verweisen. Da der Unterzeichnete noch nicht im Stande ist, — was ihm freilich das Gelegenste wäre, — auf ein umfassendes Werk über Anthropologie sich zu berufen, welches er für den Druck vorbereitet, und das auf alle jene Fragen umständlich einzugehen gedenkt: so verweist er in Betreff derselben die Leser der Zeitschrift um so lieber auf Lotze's „medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele" (Leipzig 1852), als ja auch der Herr Verf. seine Hochachtung vor diesem ausgezeichneten Forscher bezeugt und jenes Werk selber angeführt hat. Aber ebenso gehört Dessel ben „allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens" (Leipzig 1850) hierher; sodann die rein referirenden, aber den sichern Bestand der bisherigen Forschungen enthaltenden beiden Artikel von F. W. Volkmann über „Gehirn" und „Nervenphysiologie" im ersten und zweiten Bande von R. Wagners „Handwörterbuch der Physiologie." Alle diese Werke

enthalten eine indirecte, gleichsam im Voraus geschriebene Kritik der Aufstellungen des Herrn Verfassers.

Derselbe behauptet zuerst, die Nerven seyen innerlich elastische Körper und ihre Thätigkeit bei der Sinnenempfindung bestehe nur darin, die „Vibrationen", welche die äußerlich schwingenden Gegenstände, Licht, Schall, Druck, Stoß in ihnen erregen, weiter nach Innen fortzupflanzen. Lotze zeigt nun ausführlich („allgemeine Physiologie" §§. 30 und 31), daß und warum das Princip der Nervenwirkung, wie die Art ihrer Leitung, uns gleich unbekannt bleibe; ebenso, daß die beiden Hypothesen, welche man bisher darüber sich gebildet hat, die Hypothese einer durch die Nerven strömenden Flüssigkeit, wie die andere, einer Fortpflanzung der Nervenwirkungen durch innere Erschütterung der Moleculartheile in der Nervensubstanz (Letzteres würde noch am Ehesten der Vorstellung des Verfassers von „elastischen Vibrationen" in den Nerven entsprechen), gleich sehr oder gleich wenig dem Thatsächlichen entsprechen, d. h. daß beide Hypothesen in vollkommen gleichem Grade ungewiß seyen. Auch von der Annahme Dubois-Reymond's daß das Nervenprincip mit Elektricität identisch sey, zeigt Lotze (a. a. O. S. 389. 90) das Zweifelhafte und Ungenügende. Verhält es sich nun mit den bisherigen, sorgfältig ausgebildeten Hypothesen solchergestalt, so wird wohl auch der sehr rhapsodisch und lückenhaft ausgeführte Versuch des Herrn Verfassers kaum höhere Ansprüche zu machen sich getrauen. Ueber leere Vermuthungen jedoch zu streiten erscheint uns ganz unfruchtbar.

Ferner behauptet der Verf., daß die Sinnenqualitäten, sowohl in Betreff der Empfindung, als in Hinsicht des Gefühls für das Angenehme und Unangenehme, ganz allein von den physikalischen Agentien gebildet werden. Lotze zeigt umgekehrt die Unmöglichkeit einer solchen Annahme: er beweist auf das Ausführlichste, daß die Beschaffenheit der äußern Reize mit der innern Natur unserer Empfindungen nichts gemein habe, daß kein körperliches Organ Empfindung — als solche — erzeugen, sondern sie nur im psychischen Organe

veranlassen könne („Medicinische Psychologie" S. 174—181). Kehrt der Verf. nur zu einer von den Physiologen selber bereits aufgegebenen Meinung zurück, so wäre ihm anzumuthen, die von Lotze sehr sorgfältig motivirten Gründe gegen dieselbe erst zu widerlegen. Wollte er die Ausführung dieses Gelehrten durchdenken, so würde er vielleicht aufmerksam auf die Schwierigkeiten, welche in jenen scheinbar einfachsten Vorgängen enthalten sind und die er, wohl ohne eine Ahnung davon zu haben, blos übersprungen hat.

Was endlich seinen letzten Satz betrifft: „daß das Bewußtseyn eine durch den Bau des Gehirns bewirkte Qualität sey," so hat er freilich damit nur eine Behauptung wiederholt, die schon anfängt für ein von selbst sich verstehendes Axiom zu gelten. Allerdings haben wir von C. Vogt u. A. die Versicherung gehört: „daß wie der Magen verdaue, die Leber Galle absondere, ebenso das Gehirn Gedanken, Bestrebungen, Gefühle erzeuge." Aber nach einer auch nur annähernden Erklärung, wie dieß möglich sey, haben wir uns vergeblich umgesehen; vielmehr, je genauer man diese behauptete Gleichheit ins Auge faßt, desto mehr verschwindet die Möglichkeit, aus blos organischen Processen irgend eine Function des Selbstbewußtseyns zu erklären; und auch der Verf. hat in dem kurzen Abschnitt über diesen Gegenstand das eigentliche Unbegreifliche in dieser Behauptung um Nichts begreiflicher gemacht. Zu einer ausführlichen und principiellen Kritik der materialistischen Hypothesen in der Psychologie ist übrigens hier nicht der Ort; doch werden wir seiner Zeit dieselbe nicht schuldig bleiben.

Zum Schlusse dieser kurzen Bemerkungen noch ein versöhnliches Wort an den Herrn Verf.! Der Eingang seines Aufsatzes verkündet, neben bescheidenem Sinne und der Toleranz gegen die Andersgesinnten, welche bei seinen Meinungsgenossen nur zu oft vermißt wird, auf unverkennbare Weise, welch Bedürfniß ihn eigentlich zu jenen Vorstellungen hingetrieben. Es ist das ächt wissenschaftliche Streben nach klarer und deutlicher Erkenntniß. Auch wir theilen dasselbe, und nur darin besteht die Mei-

nungsverschiedenheit zwischen ihm und uns, daß wir behaupten, und auch die volle Einsicht davon zu haben glauben, warum gerade der Materialismus eine solche Erkenntniß nicht zu gewähren vermöge. Offenbar verwechselt er „klare Begriffe“ mit „sinnlichen“, indem er meint, wo das „Uebersinnliche“ angehe, da das „Unklare“ beginne. Wir wollen nicht um Worte streiten; aber das möge der Verf. beherzigen, daß uns Andern, eben um unseres „Strebens nach klaren Begriffen und gründlichen Erklärungen“ willen, das „Sinnliche“ nichts Anderes seyn könne, als das Resultat verborgener und tiefer zu ergründender Ursachen.

Vielen gar nicht untüchtigen Geistern, besonders unter Naturforschern und Aerzten, mag es ähnlich ergehen wie unserm Verfasser. Der dunkle Drang nach freier und unbedingter Wissenschaftlichkeit, der gerechte Widerwille vor halb abergläubischen, halb willkürlichen Phantasieen, der Muth den Rechten der Wissenschaft bis auf die letzte Consequenz hin Nichts vergeben zu wollen, mag ihnen die Scheu einflößen, über das Sichtbarste und Faßlichste sich zu erheben. Könnten sie sich aber überzeugen, wie schlimm die Selbsttäuschung sey, in der sie sich mit dieser Furcht befinden, so wäre die nächste Scheidewand zwischen ihnen und uns gefallen, indem wir ebensowenig als sie den Rechten der Wissenschaft irgend etwas zu vergeben gedenken, aber eben aus diesem Grunde uns keineswegs begnügen können, die wahren Ursachen der Dinge blos in ihrer „sinnlichen“ Erscheinung zu suchen.

T. im Februar 1854. J. H. Fichte.

---

## Grundlinien einer Aesthetik des Plotin.

Von Dr. F. Gregorovius.

### 1. Plotin's Begriff des Aesthetisch-Schönen.

Plotin's Lehre vom Schönen ist ein bemerkenswerther Wendepunkt in der Geschichte der Aesthetik: sie steht in der Mitte

zwiſchen den äſthetiſchen Doktrinen des Platon und Ariſtoteles und denen der neueren Philoſophie.

Wie Plotin überhaupt kein Syſtem der Philoſophie aufgeſtellt hat, ſo hat er auch kein Syſtem des Schönen geradezu gegeben, vielmehr nur einzelne Begriffe und Anſichten entwickelt, welche ſich in ſeinen Werken zerſtreut finden. Denn nur zwei Bücher handeln ausdrücklich vom Schönen. Wir wollen ſeine Lehre zu einem Ganzen zu vereinigen ſuchen. Zuvor müſſen wir die Meinung berichtigen, daß Plotin's Begriff von dem Schönen lediglich moraliſcher Natur ſey. Sie iſt irrig, denn er umfaßt alle Richtungen, auf welche ſich das Schöne beziehen läßt; aber freilich hatte die Aeſthetik im Sinne der Alten eine viel weitere Ausdehnung als bei uns und ſchloß überhaupt alles das ein, worin ſich eine gewiſſe Einheit von Ideen und Formen offenbarte. Das rein Logiſche hat es mit dem Schönen nicht zu thun, weil der Gedanke der materiellen Erſcheinung baar iſt; das Ethiſche dagegen hat als Geſinnung oder Tugend die materielle Form in der Handlungsweiſe des Menſchen und wird in der Harmonie des Leiblichen und Geiſtigen zu jener höchſten ſittlichen Vollendung, welche die Alten das καλὸν κἀγαθόν genannt haben. Darauf iſt im Grunde alle Aeſthetik der Alten, beſonders des Platon, bezogen, welcher das Kunſtſchöne hauptſächlich nur als ein Erziehungsmittel betrachtete. So tritt allerdings die ethiſche Seite des Schönen als deſſen höchſte Stufe hervor, wie beim Platon ſo auch beim Plotin. Dieſe Anſicht des Plotin iſt eben die platoniſche. Aber nichtsdeſtoweniger beſchäftigt er ſich auch mit der Metaphyſik des Schönen, weil er das Weſen deſſelben unterſucht und ſeinen ideellen Grund nachweiſt, endlich auch in die Natur des ſchaffenden Künſtlers einen Blick wirft, den kein Philoſoph vor ihm mit ſolcher Klarheit gethan hat.

Plotin hat ſich ebenſowol an ſeine Vorgänger angelehnt, als er ſelbſtſtändig über ſie hinausgegangen iſt. Was das Erſtere betrifft, ſo könnte man den genaueren Nachweis verlangen, woher er ſeine Ideen über das Schöne genommen hat, da er

sowol ein Pythagoräischer als ein Platonischer, als ein Aristotelischer Philosoph genannt wird.

Pythagoras hat über das Schöne einige philosophische Begriffe gegeben, welche hauptsächlich über die Musik, die Zahlen, die Harmonie und die Ethik mögen gehandelt haben. Wir wissen nichts Bestimmtes darüber, und es läßt sich deshalb von seinem Einfluß auf den Plotin nichts mehr erkennen. — Vom Platon dagegen und vom Aristoteles ist Plotin ganz durchdrungen, er hat beide in sich aufgenommen und namentlich den Platon durch den Aristoteles ergänzt. Denn Platon ging von der substantiellen Idee aus, einem allgemeinen und abstracten Wesen; diese Idee nahm auch Plotin an, aber als lebendig und concret, indem er ihr die schöpferische „Energie" zuschrieb, wie sie Aristoteles behauptete. Stufenweise entwickelt sie sich nun als actives Leben, gestaltet sich in Formen und schönen Körpern, welche freilich nur Scheinbilder (εἴδωλα) sind.

Beim Platon, der den Begriff des Schönen wegen der Lehre von den Ideen vielfach erörtern mußte, spielt ferner die Liebe eine Hauptrolle, weil sie der Affekt des Schönen und die Vermittlung zwischen der Idealität und der Materie ist; Plotin nahm diesen platonischen Begriff gleichfalls auf. Er macht die Liebe zum guten Dämon und Führer des Menschen, und läßt diesen an ihrer Hand von der schönen Sinnlichkeit bis zu den Regionen der höchsten Intelligenz hinaufsteigen, wo die Fülle aller Ideen, Gott oder das absolut Gute und Eine „angeschaut" wird. Alles dies also ist platonisch, und wo es sich vom Schönen handelt, kommt Aristoteles beim Plotin am wenigsten in Betracht. Sein großes und eignes Verdienst aber ist hauptsächlich der mit Entschiedenheit geführte Beweis, daß das Schöne der Ausdruck des ideellen Wesens sey, von dem der Stoff muß durchdrungen werden, und daß im Künstler selbst ein schaffendes Vermögen thätig sey, welches über die bloße Nachahmung der Natur hinausgehe.

Wollen wir nun Plotin's Lehre vom Schönen in ein System bringen, so ergiebt sich folgender Stufengang:

Der erſte Grad des Schönen iſt die Körperſchönheit (Natur und Kunſt oder das eigentch äſthetiſch Schöne).

Der zweite Grad iſt die ethiſche Schönheit.

Der dritte Grad die ideelle Schönheit.

Das erſte Element des Schönen alſo iſt körperlich. Darüber hat Plotin vier genau zu unterſcheidende Sätze aufgeſtellt.

Erſter Satz: Die Körperſchönheit hat zu Organen ihrer Wahrnehmung das Auge und das Ohr.

Zweiter Satz: Die Materie iſt nicht an ſich ſchön, ſondern alles Sinnlichſchöne iſt ein Scheinbild.

Dritter Satz: Die Idee iſt das ſubſtantielle Weſen des Schönen; weder die Symmetrie, weil ſie etwas Aeußerliches iſt, noch die Größe machen etwas wahrhaft ſchön; vielmehr beſteht die eigentliche Schönheit in der lebendigen Anmuth der Idee und ihrer vorherrſchenden Einheit.

Vierter Satz: Die Natur der Kunſt beſteht in dem Anſcheine der Wahrheit ohne Wahrheit zu ſeyn. Die Kunſt iſt eine Nachahmerin der Natur, gleichwol ſchafft der Künſtler durch ein ihm eigenes ſchöpferiſches Vermögen.

Alle dieſe Sätze wollen wir einzeln entwickeln.

Plotin's Buch vom Schönen (I, VI.) beginnt mit einer Aufzählung der Arten des Schönen, die für ſeine ganze Doktrin wichtig iſt. Er ſagt: *Τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον· ἔστι δὲ ἐν ἀκοαῖς κατά τε λόγων συνθέσεις, ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ ἁπάσῃ· καὶ γὰρ μέλη καὶ ῥυθμοὶ εἰσι καλοί. ἔστι δὲ καὶ προϊοῦσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως καὶ ἐπιτηδεύματα καλὰ, καὶ πράξεις, καὶ ἕξεις, καὶ ἐπιστῆμαί τε καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος. εἰ δέ τι καὶ πρὸ τούτων, αὐτὸ δείξει.* Hier werden alſo die Gattungen des ſinnlich Schönen von dem ethiſchen Schönen geſchieden, deſſen Reich beginnt, wenn man von der Sinnenwelt empor ſteigt. Das Sinnliche oder das

Aesthetische ist aber das, was auf die natürlichen Sinne, auf das Auge und das Ohr, einen Eindruck macht. Es wird die schönen Körper der Natur und der Kunst umfassen, welche vorzugsweise unter jene beiden Hauptsinne fallen; denn daß Plotin die übrigen Sinne nicht genannt hat, fällt uns nicht so auf, wie es Creuzer aufgefallen ist, der in den Anmerkungen zu jener Stelle sagt: „Uebrigens hat Plotin die schönen Gerüche ausgelassen, welche doch Platon im Philebus (p. 290 Bip.) zu den schönen Dingen rechnet." Die Stelle des Platon ist bei Stallbaum p. 180. 181, bei Heindorf p. 51 und Theät. p. 204. Aber Platon sagt auch: „Wohlgerüche sind eine weit minder göttliche Art von Lust." Wir wollen also dem Plotin den Geruch schenken und ihm ebenso wenig verargen, daß er nicht an das Tastgefühl gedacht hat, weil dieses zwar die Körperlichkeit aber nicht deren Schönheit im Ganzen erfassen kann. Das Gefühl nimmt die Natur der Masse wahr, Form und Linie kann es nur zum Theil und nach einander erkennen. Dagegen opponirt sich freilich Herder in einer weitschweifigen Auseinandersetzung, worin er zu beweisen sucht, daß die körperliche Schönheit wahrhafter Weise nicht durch das Auge, sondern vielmehr allein durch das Tasten erkennbar sey. „Man klassifizirt, sagt er, die schönen Künste ordentlich unter zwei Hauptsinne, Gesicht und Gehör, und dem ersten Hauptmanne giebt man alles, was man will, aber er nicht fordert. — — Daß man Bildsäulen sehen kann, daran hat niemand gezweifelt, ob aber aus dem Gesicht sich ursprünglich bestimmen lasse, was schöne Form ist — das läßt sich nicht bloß bezweifeln, sondern gerade verneinen. — — Im Gefühl ist Wahrheit, im Gesicht ist Traum" (Herd. Werke z. schön. Lit. und Kunst XIX. p. 36. 71). Gewiß ist es richtig, daß der bildende Künstler keine Statue machen kann, wenn er ihre schönen Formen nicht auch erfühlt hat; daß wir aber die reale Schönheit einer Statue erst betastend erkennen sollen, ist ein wenig barbarisch, und nicht der Mühe werth, heute darüber zu reden. Wir wollen immerhin dem wackern Plotin das Zeugniß ausstellen, daß er mit ganz richtigem Blicke die Natur des

ästhetisch Schönen gerade darin erkannt hat, daß das Sinnliche an ihm, wenn auch wirklich, doch der groben Materialität entzogen und zu einem Schein (εἴδωλον) oder Scheinbilde vergeistigt sey, und daß er in dieser Erkenntniß nur die ideellen oder theoretischen Sinne, das Auge und das Ohr als Organe der Wahrnehmung des Schönen bezeichnet hat. Hegel hat in seiner Aesthetik dieselbe alte Klassification Plotin's strenge beibehalten: „Deshalb, sagt er, bezieht sich das Sinnliche der Kunst nur auf die beiden theoretischen Sinne des Gesichts und Gehörs, während Geruch, Geschmack und Gefühl vom Kunstgenuß ausgeschlossen bleiben. Denn Geruch, Geschmack und Gefühl haben es mit dem Materiellen als solchem und den unmittelbar sinnlichen Qualitäten desselben zu thun; Geruch mit der materiellen Verflüchtigung durch die Luft, Geschmack mit der materiellen Auflösung der Gegenstände, und Gefühl mit Wärme, Kälte, Glätte u. s. w. Aus diesem Grunde können es diese Sinne nicht mit den Gegenständen der Kunst zu thun haben, welche sich in ihrer realen Selbstständigkeit erhalten sollen und kein nur sinnliches Verhältniß zulassen." (I. 50.)

Plotin stimmt übrigens in seiner Ansicht ganz mit dem Platon und auch mit dem Aristoteles überein. Die ganze Stelle entlehnte er aus Platon, besonders aus dem Gorgias (Stallbaum p. 39), wo man fast dieselben Worte wiederfindet, und aus dem Hippias (Stallb. p. 90). Daß Platon Auge und Ohr gleichfalls für die Kunstsinne gehalten hat, geht deutlich aus dieser Stelle des Hippias hervor — ἄλλ' ὃ ἂν διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως, τοῦτο φαῖμεν εἶναι καλόν. In der Republik (III. p. 401) bezieht Platon „die schönen Werke" ausdrücklich auf das Gesicht und das Gehör und unterscheidet die Musikliebhaber (φιλήκοοι) von den Liebhabern schöner Formen (φιλοθεάμονες). Bei Aristoteles findet man übereinstimmende Ansichten in seiner Republik (VIII. c. 25. p. 275) und in den Topic. VI. 3. p. 377: τὸ καλὸν τὸ δι' ὄψεως ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἡδύ. — Plotin bezieht, wie wir gesehen haben, den meisten Kunstgenuß auf das Auge, und auch damit stimmt Platon wie Aristoteles

in vielen Stellen überein. Wir wollen uns mit einer einzigen Stelle Platons begnügen, der bekannten Sentenz aus ſeiner Republik (p. 307): „das Geſicht iſt nicht Sonne, noch iſt es Das, worin es entſteht, und was wir Auge nennen. Nein! aber ich halte es unter allen äſthetiſchen Organen für das ſonnenähnlichſte.“ Göthe ſcheint den Platon nachgeahmt zu haben in ſeinem Verſe:

Wär' nicht das Auge ſonnenhaft,
Wie könnte es das Licht erblicken!
Wär' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken.

Der zweite Satz Plotin's behauptete: Die Materie iſt nicht an ſich ſchön, ſondern alles Sinnlichſchöne iſt ein Scheinbild. Der Ausſpruch iſt vortrefflich und darf ſchwerlich beſtritten werden. Es iſt das Reſultat der platoniſchen von Plotin ſehr ausführlich behandelten Lehre, daß die körperliche Schönheit nicht dem Stofflichen gehöre, ſondern etwas Hinzugekommenes ſey. Das äſthetiſch Schöne wird deshalb von Platon und Plotin ein fremdes, erworbenes, gemiſchtes genannt (*καλὸν ἐπακτόν*, *ἀλλότριον*, *μικτόν*, *ἐπίκτητον*) im Gegenſatze zu dem eigenthümlich Schönen oder dem Schönen an ſich (*οἰκεῖον*, *παρ' αὐτοῦ καλόν*). Nur durch Theilnahme (*μέθεξις*) ſind die Körper ſchön, und deshalb ſind ſie auch nur Scheinbilder. Richtig hat alſo Plotin erkannt, daß die Materie an ſich nicht ſchön ſey, ſondern daß ſie es erſt durch einen ideellen Vorgang werden könne. Daß überhaupt nach ſeiner Anſicht die Sinnenwelt aller Realität entbehrt, mag hier auf ſich beruhen bleiben; wer Plotin's Syſtem kennt, weiß daß ihm das Reelle nur das Ideelle iſt, und daß er die ſinnliche Form nur als eine Ahnung des Ideal-Schönen anerkennt. Aber dennoch iſt er nicht wie Antiſthenes ein Verächter des Aeſthetiſchen; ausdrücklich tadelt er deſſen Secte oder alle diejenigen, welche dieſe ſchöne Welt und die Schönheit der Körper verachten. Indem er alſo mit Recht das Materielle nur als den Stoff erkennt, in welchen das Schöne ideeller Weiſe hineingebildet wird, ſpricht er den Satz aus, daß die Schönheit ein im Materiellen empfangenes ideales Schein-

bild ſey. Würde er den Begriff des äſthetiſchen Scheins nicht im üblen Sinne verſtehen, ſo wäre Das ganz trefflich; bei ihm iſt aber alles Sinnliche unberechtigt und nach ſeiner Emanationslehre ein Abfall in das Weſenloſe. Weil nun das äſthetiſch Schöne noch mit dem ſinnlichen Element behaftet iſt, kann ihm weder die ſchöne Natur noch die ſchöne Kunſt genugſam die abſolute Idee offenbaren; er ſtrebt deshalb über ſie hinweg in die Sphäre des Religiöſen, in welche er die alles Sinnlichen entkleidete Ideal-Schönheit verlegt. Anerkennen wir aber Plotin's richtige Einſicht in den idealen Charakter des Schönen, wie ſie beſonders aus der Lehre von der „Theilnahme" (μέθεξις) ſich erkennen läßt. Dieſer Ausdruck iſt dem Platon entlehnt und bleibt bei ihm, wie Ariſtoteles tadelnd ſich ausſprach, etwas dunkel. In ſeiner Geſchichte der Philoſophie (I. 232) ſagt Hegel: „Ariſtoteles (Metaph. I. 6) ſchreibt den Ausdruck Theilnahme (μέθεξις) dem Platon zu, der damit den pythagoräiſchen Ausdruck Nachahmung vertauſcht habe. Nachahmung iſt ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältniß; Theilnahme iſt allerdings ſchon beſtimmter. Aber Ariſtoteles ſagt mit Recht, daß beides ungenügend ſey, Plato habe hier auch nicht weiter entwickelt, ſondern nur einen anderen Namen ſubſtituirt: „zu ſagen, die Ideen ſeyen Urbilder und die andern Dinge hätten an ihnen Theil, iſt ein leeres Gerede und eine poetiſche Metapher; denn was iſt das Thätige, das auf die Ideen ſchaut?" (Metaph. I. 9). — Nachahmung und Theilnahme ſind nichts weiter, wie andre Namen für Beziehung: Namen geben iſt leicht, ein Anderes aber iſt das Begreifen." — Hier läßt ſich alſo erkennen, daß es um das energiſche oder thätige Hineinbilden der Idee zu thun iſt: Plotin nahm die Ideenlehre vom Platon wol auf, aber er begnügte ſich nicht mit der bloßen Vorſtellung des Urbildlichen, ſondern nahm gewiſſe bildende Kräfte (λόγοι) an, welche aus der Intelligenz hervorgegangen nach dem Urbilde den Stoff individualiſiren und zur ſchönen Form machen.

Weil nun Plotin die Schönheit als etwas Immaterielles begriff, opponirte er allen denen, welche auf Proportion und

Symmetrie ein übermäßiges Gewicht legten. Ausführlich spricht er darüber im ersten Kapitel seines Buchs vom Schönen. Er giebt den Beweis, daß nach jener Ansicht nur das Zusammengesetzte, nicht aber das Einfache schön seyn könne, daß es ferner bei allem Schönen nur auf die äußeren Formverhältnisse, nicht auf das Ideelle ankommen müßte, wäre jene Ansicht wahr. Er sagt (Enn. VI. VII. 22. Creuz. p. 1307): „Deshalb muß man das gerade für das Schöne halten, was in der Proportion hervorschimmert, nicht die Proportion selbst, und jenes hauptsächlich ist das Liebenswerthe. Denn warum leuchtet auf dem Gesicht des lebendigen Menschen die Schönheit, während auf dem Leichenantlitz bei kaum noch veränderten Formen fast keine Spur der Schönheit sichtbar bleibt? Warum sind ferner solche Bilder, welche die lebendigeren sind auch die schönern, mögen andere immerhin in den Maßverhältnissen genauer ausgearbeitet seyn? Warum erscheint die lebendige Gestalt, mag sie auch weniger gute Verhältnisse haben, immer schöner als jedes schöne Bild?" — Er antwortet, weil das Lebendige gleichsam von dem göttlichen Lichte strahlt und so viel es vermag, das Ideelle wiedererscheinen läßt. Dies ist zugleich ein Wink, wohin wir nach Plotin die Kunst zu stellen haben.

Beim Platon finden sich viele Stellen, in denen er die die Maßverhältnisse auf das Schöne bezieht, wie z. B. im Philebus (Stallb. S. 64.). Nach seiner Ansicht ist die Materie an sich das Maßlose (*ἄμετρον*), daher Häßliche; daß Schöne aber besteht in einer Mischung, indem Entgegengesetztes in Eins vereinigt wird, und das Maß bewirkt, daß Widersprechendes sich nicht mehr widerspricht. Dies sind nun lediglich formale Begriffe, welche auch auf die Ethik angewendet werden. Auch Aristoteles beruft sich auf die Symmetrie: *τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη, τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον* (Metaph. XIII. 3.). Damit aber wollen weder Platon noch Aristoteles das Wesen der Schönheit überhaupt definiren, sondern Symmetrie und Harmonie sind ihnen nur Elemente des Schönen, welche zum Begriffe der „Einheit" gehören; aus diesem aber ist

das Schöne hauptsächlich zu beurtheilen, und das thut auch Plotin. Kreuzer hat in den Anmerkungen zu Plotins Auslassungen über die Maßverhältnisse vortreffliche Untersuchungen über die Anhänger der Lehre von der Symmetrie aufgestellt. Es waren dies besonders die Stoiker und vorzugsweise Chrysippus. Nach ihrer Doctrin war im höchsten Sinne die Tugend die Harmonie. Wenn nun Plotin mit einem fast übertriebenen Eifer jene Ansichten angriff, so geschah es hauptsächlich deshalb, um seinen Satz, daß die Schönheit etwas Ideelles sey, desto nachdrücklicher zu behaupten.

Den Maßverhältnissen stellt er geradezu die Idee gegenüber (εἶδος), und lehrt, daß die Körperlichkeit nur durch sie Form und Wohlgestalt und Schönheit erhalte. Dies ist sein Princip; doch scheint er in der Ausdrucksweise nicht immer consequent zu seyn, denn bald sagt er, die Materie werde durch die Idee (εἴδει), bald durch den Begriff (λόγῳ), bald durch die Form (μορφῇ), bald durch die Seele (ψυχῇ), bald durch die Intelligenz (νῷ) schön. Man muß unter εἴδη die allgemeinen Ideen verstehen, welche die Intelligenz umfaßt; diese erhält die Seele aus der Intelligenz und bestrebt sich, sie der Materie einzubilden; die Seele selbst aber ist der dienende Ausrichter der Intelligenz oder die formgebende Natur (λόγος ποιῶν), so daß die Materie nach der Idee (κατὰ τὸ εἶδος) und durch den formenbildenden Verstand eine schöne Gestalt erhält. Plotin faßt nun alles, was er über das körperlich Schöne gesagt hat, in eine Sentenz zusammen, welche vortrefflich ist: ἐπεὶ καὶ τὸ καλὸν ἐν σώματι ἀσώματον, „die Schönheit auch der Körper ist unkörperlich.“ Wir können Plotin's Ansicht daher auch so aussprechen: schön ist das, was die Idee in sich faßt und vollkommen ausdrückt. Dies nennt er mit einem andern Ausdruck auch den Glanz der Form und die lebendige Grazie; in je höherem Maße diese ein Körper offenbart, um so schöner ist er. Es ist aber durchaus nothwendig, daß alle Theile des Körpers an der ideellen Lebendigkeit Theil nehmen, oder daß die Idee den Stoff ganz und gar durchdringe. Wir würden,

Plotin in unsere Redeweise übersetzend, sagen: Die Form muß der Idee durchaus adäquat seyn, und das bezieht sich sowohl auf die Kunst als auf die Natur. Nur muß man beim Plotin nie vergessen, daß diese Einheit von Form und Idee ein Postulat bleibt, dem die körperliche Schönheit nicht genügt, daß endlich nach seiner Doctrin die Materie die Formen nicht anders aufnimmt, als der Spiegel das Bild aufnimmt. Die Materie, sagt er, verändert sich durch die hinzutretende Idee in keiner Weise, sie bleibt das was sie von Anfang an war. Er warnt also vor der Meinung, als werde das Stoffliche mit dem Ideellen so vermischt, daß es seine Natur aufgebe und aufhöre ein Materielles zu seyn. Man kann darüber Ausführliches in seinem Buche de Imposs. c. XI. lesen, auch den Timäus des Platon vergleichen. So vortreffliche Ansichten werden immer durch die spiritualistische Schwärmerei getrübt; man muß diese deshalb beständig von sich abwehren und die ganze plotinische Emanationslehre zur Seite schieben, wenn man das wirklich Treffliche genießen will, was der geistreiche Philosoph über das Schöne sagt. Gerade wie den Platon verführte auch ihn der entschiedene Idealismus, das Besondere über dem Allgemeinen zu mißachten und lieber sich in das universelle und substantielle Wesen der Schönheit zu vertiefen, als deren Gesetze in den Formen zu erkennen. Anerkennend, daß die Schönheit in dem Endlichen durch dessen Verbindung mit dem Unendlichen oder Idealen entstehe, begriff er jenes nur als eine erste und unvollkommene Stufe der Offenbarung der Ideen, als die Welt eines schattenhaften Scheins. Aus diesem Grunde kam er auch nicht zu dem Begriffe der Individualität. Denn was man etwa so übersetzen möchte, wäre sein Ausdruck μορφή, Form oder Gestalt, als hineingebildete oder von dem Stoff aufgenommene Idee; und so sagt er in seiner gewohnten paradoxen Weise: τὸ γὰρ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφή. Die Nothwendigkeit der Form erkennt Plotin im Schönen sehr wol und klarer als Platon. Darauf beruht auch seine Lehre von dem Häßlichen (αἰσχρόν), das er dem Schönen geradezu entgegensetzt. Das Häßliche ist

nach seinem Begriff das Materielle an sich, weil dieses das Unförmliche und das Unbestimmte ist (*τὸ δὲ ἀόριστον αἰσχρόν*-). Vortrefflich ist sein Blick, wenn er mit klaren Worten behauptet, daß das Häßliche entweder das Ideenlose sey oder daß es aus einem Mangel an idealem Ausdruck der Form entstehe (*ἔλλειψις*, sagt er, und *στέρησις*, man lese das Buch Quae et und. mal.), oder daß sein Grund die Unfähigkeit des Stoffes sey, die Idee aufzunehmen und auszudrücken. Hierin zeigt sich Plotin weit tiefer in die Metaphysik des Häßlichen eingedrungen, als Platon, welcher das Häßliche hauptsächlich auf die Maßverhältnisse bezieht. Sein Hauptsatz lautet: *πᾶν γὰρ τὸ ἄμορφον πεφυκὸς μορφὴν καὶ εἶδος δέχεσθαι, ἄμοιρον ὂν λόγου καὶ εἴδους, αἰσχρόν* (de Pulcro c. 2.). Wir sehen also, daß er vom Begriff des Schönen niemals den der Form trennt. Er nennt auch die Intelligenz und die Ideen schön, weil sie eine ganz bestimmte Gestalt annehmen, während er von Gott den Begriff des Schönen ausdrücklich ausschließt, weil er über allen Formen steht.

Aus dem bisher Gesagten läßt sich schon vorweg der Grund erkennen, aus welchem Plotin die Künste nur obenhin behandelt und oft mit einer gewissen Geringschätzung ansieht. Er beschäftigt sich mit den Künsten bisweilen nur deshalb, um von ihnen andre entweder metaphysische oder moralische Argumente zu entlehnen. Zunächst geht er von dem Grundsatze aus, daß die Kunst die Natur nachahme (*τέχναι μιμούμεναι τὴν φύσιν-τέχναι μιμητικαί*). Die Natur, sagt er, ist das Urbild, nach welchem die schönen Kunstwerke entworfen werden. Diesen Grundsatz entwickelt Plotin sehr ausführlich in seinem Buche de intell. Pulcrit. Im fünften Kapitel sagt er: „*Ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν αὖ εἰς σοφιὰν φυσικὴν ἔρχεται, καθ' ἣν γεγένηται, οὐκέτι συντεθεῖσαν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὅλην ἓν τι, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἕν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός.*" Der Sinn ist: die Kunst ahmt die Weisheit der Natur nach, die Weisheit der Kunst ist aber nicht eine Form oder ein einziger Akt, sondern sie zersplittert sich in vielerlei Manier, Vorstellung, Studium, Operation, weshalb die

Künste verschiedenartig sind und mit vielerlei Dingen zu thun haben, während die Weisheit der Natur ein einziger göttlicher Akt sey. Mit dieser Stelle mag man das elfte Kapite de intell. et id. et ente vergleichen (Creuzer p. 1039.), in welchem Plotin die Bildhauerkunst, die Malerei, die Tanzkunst und die Mimik als vorzugsweise nachahmende Künste aufzählt. Die Musik überträgt er auf die dem menschlichen Geiste eingebornen Harmonien, von der Dichtkunst aber spricht er nicht; die Architektur nennt er eine zum Theil ideelle oder rationelle Kunst, vielmehr noch sey dies die Redekunst, und ganz ideell die Geometrie und die Philosophie. Plotin hat hier wahrscheinlich das zehnte Kapitel der platonischen Republik vor Augen gehabt; dort handelt auch Platon von der Nachahmung (*μίμησις*), und seine Ansichten darüber sind bekannt. Nach ihm stehen die Künstler als Nachahmer auf der dritten Stufe unter der Natur, nicht allein die bildenden, sondern auch die tragischen Künstler. So nahm also Plotin die platonische Doctrin vollständig auf und kam zu seinem Schluß: *ὕστεραι γὰρ τῆς φύσεως καὶ τοῦ κόσμου αἱ τέχναι·* — und mit unumwundenen Worten nennt er gar die Kunst eine Spielerei, die wenig Werth sey: *τέχνη γὰρ ὑστέρα αὐτῆς, καὶ μιμεῖται, ἀμυδρὰ καὶ ἄρθενῆ ποιοῦσα μιμήματα, παίγνια ἄττα, καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια, μηχαναῖς πολλαῖς εἰς εἰδώλων φύσιν προσχρωμένη.* (de dub. anim. I. Creuz. p. 704.). Es bedarf keines Winkes mehr, daß eine solche fast quäkerhafte Ansicht von dem Werth der schönen Künste immer nur in der Beziehung auf den schöpferischen Akt zu verstehen sey; denn Plotin vergleicht hier die Kunstschöpfung mit der Naturschöpfung. Er will beweisen, daß die Natur nicht durch ein äußerliches mechanisches Schaffen und Mühsal, sondern durch einen ganz innerlichen rationellen Trieb producire, während die Kunst durch künstlerische Mechanik von außen an die Materie erst herantrete. Wo Plotin diese Beziehung nicht macht, spricht er auch, sich selber widerstreitend, in ganz entgegengesetzter Weise von den Künsten. Man lese z. B. das erste Kapitel de intell. pulcr.: „Wenn aber jemand die Künste geringschätzt, weil sie die Natur nach-

ahmend darstellen, so muß man bekennen, daß auch die Natur nachahmt; sodann muß man wissen, daß sie nicht einfach blos das Gesehene nachahmen, sondern auf die Begriffe zurückgehn, aus denen die Natur schafft; endlich daß sie auch aus sich selber vieles schaffen und hinzuthun, wenn irgend wo ein Mangel ist, um ein Schönes zu gewinnen; denn Phidias hat den Zeus nicht nach dem Muster von etwas Sichtbarem gemacht, sondern er nahm ihn so wie Zeus sich uns darstellen würde, wenn er unsern Augen sichtbar werden wollte." Man vergleiche also diese höchst bemerkenswerthe, ganz herrliche Stelle mit den oben angeführten, um Plotin Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen und seiner Einsicht sich zu erfreuen.

Plotin hat also eine zwiefache Ansicht von den Künsten, Einmal betrachtet er sie im Verhältniß zu der göttlichen Schöpfung, dann im Verhältniß zu sich selber. Er nahm den Platon in sich auf, wo es sich um das erstere handelt, und hielt sich vom Aristoteles fern, der uns zuerst eine Theorie der Künste gegeben hat, deren erste Linien sich schon im Platon in seinen Büchern vom Staat und von den Gesetzen finden. (Müller hat in seinem ausgezeichneten Werke: Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, gründliche Untersuchungen über diese Theorien des Platon und des Aristoteles angestellt.) Wenn nun Plotin über die Künste nur oberflächliche Untersuchungen gemacht hat, so wird das aus seiner spekulativen Art, wie aus dem Charakter seiner weit späteren vom orientalischen Christenthum und der Gnosis bereits tief durchdrungenen Zeit leicht zu erklären seyn. Seine Fundamentalansicht, daß die Kunst die Natur nachahme und deshalb unter ihr stehe, ist bis auf die neuere Philosophie hin ästhetischer Grundsatz geblieben; seit Solger, Schelling und Hegel hat die Wissenschaft diesen Satz umgestoßen oder doch auf das Wahre, was er enthält, zurückgeführt, und der Kunst den ihr würdigen Standpunkt angewiesen, daß sie nämlich eine freie und selbsteigne Geistesthat sey. Keiner der alten Philosophen erkannte sie entschieden als eine

solche, selbst nicht einmal Aristoteles, der doch die Künste in freie und banausische zu unterscheiden wußte. Aristoteles hat dieselbe platonische Theorie der Nachahmung, doch geht er schon weiter als Platon, weil er einen innerlich eingebornen Kunsttrieb anerkennt. Plotin endlich macht noch einen Schritt weiter, indem er dem Künstler, trotzdem daß er ein Nachahmer der Natur ist, das Vermögen zuerkennt, auf die Begriffe oder Ideen der Natur zurückzugehen und auch solche Werke zu erschaffen, die er nicht aus sinnlicher Wahrnehmung sondern aus selbsteigner Anschauung geschöpft hat. Mit dieser Erkenntniß hat Plotin zugleich ausgesprochen, daß in der Natur des Künstlers ein nicht an das Sinnliche gebundenes Vermögen herrschend sey, welches wir Phantasie nennen; aber erst dem Philostratus war es vorbehalten, dieses künstlerische Princip zur Geltung zu bringen. Mit Recht muß man, wie Müller es gethan hat, auf jenen Ausspruch des Plotin ein großes Gewicht legen. Damit legt er auch von sich selber das Zeugniß ab, daß er die Natur des Künstlers besser begriffen habe, als die Natur der Kunst. Die erste Ahnung von dem ist ihm hier aufgegangen, was wir Genialität nennen. Denn er behauptet nun: der Künstler verfährt nach den Ideen, welche er in seinem Geiste trägt; diese Ideen bestrebt er sich in einer materiellen Form sichtbar werden zu lassen. Er spricht das an mehreren Stellen aus, wie im dritten Kapitel de Pulcro, im Buche de int. et id. (p. 1030), im ersten Kapitel de intell. pulcrit. Im Geiste, meint er, lebt die Idee in viel schönerer und herrlicherer Form, gleichsam als ein Urbild. Sobald sie nun in den Stoff übergeht, dehnt sie sich in die Breite oder sie verengt sich. Daraus folgt, daß die Idee, so lange sie im Innern des Künstlergeistes verschlossen bleibt, das Kunstwerk weit übertrifft, wie es auch gewöhnlich geschieht, daß der Stoff nicht im Stande ist, die Idee so in sich aufzunehmen und wiederscheinen zu lassen, wie es der Künstler gewünscht hat. Deshalb, meint Plotin, gehe nicht eigentlich die Kunstidee in den Stoff über, sondern sie bleibe in dem Geiste des Künstlers, und nur ein schwächeres Abbild von ihr

werde dem Stoffe aufgedrückt: „καὶ γὰρ ὅσῳ ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τόσῳ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἑνὶ μένοντος.“ Diese Ansicht stimmt ganz mit der Lehre Plotins überein, daß je weiter eine Form von dem Urbilde abstehe, sie um so weiter auch von der Urschönheit entfernt sey: „καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ' αὑτὸ κρεῖττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου.“ Immer kommt es ihm auf den Begriff der Einheit der Idee an; sobald nämlich die Idee aus dem Geiste des Schöpfers heraustritt, wird sie in die Vielheit gezogen. So ist also das Kunstwerk in der Wirklichkeit nur ein schwaches Abbild von dem Kunstwerk in der Anschauung, nur eine Kopie von dem künstlerischen Original. Wir wollen das dem Plotin zugeben, weil im Grunde jede materielle Schöpfung des Künstlers schon eine zweite, seine Nachschöpfung ist; auch lehrt die Geschichte jedes Künstlers, daß die Verwirklichung seiner Idee nur selten mit dieser ganz zusammenfällt, daß oft die Idee wohl erfaßt und übel verkörpert wird und daran die meisten Künstler zu scheitern pflegen.

Weiter ist nun Plotin in seinen Untersuchungen über die Kunst und den Künstler nicht gegangen; am wenigsten kam er zu einer Theorie der Künste; wir wissen aus einer oben angeführten Stelle, daß er sich damit begnügte die Künste nur ganz oberflächlich aufzuzählen. Am meisten redet er noch von der Kunst der Musik, die er am höchsten zu stellen scheint, weil sie auf der Harmonie begründet sey, welche wieder nicht den natürlichen Verhältnissen sondern der innerlichen Bewegung der menschlichen Seele zukomme. Auch was er über den eigentlichen Trieb, ein Kunstwerk zu schaffen, sich gedacht habe, bleibt ziemlich im Dunkel; es scheint, er setzte die Ansicht des Platon voraus, daß der Ursprung der Kunst in der Liebe zu suchen sey, welche im Schönen Schönes erzeugen will. Die Hauptstelle dafür findet sich bekanntlich im Gastmal (p. 206.), und auch Plotin nennt die Liebe das bewegende Princip und den Trieb zum Schönen; das Pathetische wäre also nach Platon wie nach ihm das die Schönheit Erzeugende (Plotin im ersten Kapitel de Amore). Zugleich ist dieser pathetische Trieb der

Impuls für das Individuum, sich unsterblich zu machen, indem es ein Schönes zeugt.

Wir fragen endlich, ob Plotin ein Urtheil über den Zweck der schönen Künste oder ihre Wirkung gehabt habe, — und die Antwort fällt uns ziemlich schwer. Denn weil der platonische Philosoph alle materielle Schönheit nur als die nothdürftigste Ahnung des Ideal-Schönen betrachtete, fiel ihm auch die gesammte Kunst in diese Kategorie der schönen, aber wesenlosen Scheinbilder. Sie bezeichnet die erste Stufe in jenem Klimax der zur Intelligenz hinaufsteigenden Seele. Wer ein schönes Kunstwerk betrachtet, wird von Staunen, Bewunderung und von Lust ergriffen, und es überkommt ihn die Erinnerung an die intelligible Schönheit, von welcher Platon redet. Denn an dieser Staffel des Schönen zu Höherem befähigt, wendet sich die menschliche Seele zu den Regionen, welche über das Aesthetische hinaus die immaterielle Schönheit ihm offenbaren. Und damit beginnt der zweite Theil der Theorie des Schönen, wie sie unser Philosoph aufgestellt hat, seine Ethik.

## 2. Plotin's Begriff des ethisch- und metaphysisch-Schönen.

Daß das Aesthetische und das Ethische bei den Alten nicht in zwei besondere Wissenschaften getrennt wurde, wie bei uns, wollen wir aus der schönen Einigkeit des antiken Lebens leicht erklärlich finden, wo auch die Künste nicht wie bei uns eine exclusive und insularische Stellung, sondern ein ganz lebendiges und organisches Verhältniß zur Gesellschaft hatten Die Alten gingen von der Ansicht aus, daß der vollendete Mensch überall auch seine Persönlichkeit zur schönen Darstellung zu bringen habe: sie erkannten daher auch in dem Aesthetischen ein Mittel zur harmonischen, ethischen Bildung: die Kunst selbst war etwas Sittliches, um nicht zu sagen Religiöses; die Schönheit aber wurde überhaupt das Element der Darstellung sowol für das Moralische als für das Künstlerische und umfaßte beides. Plotin stellt nach dem Vorgange des Platon die Schönheit als die dritte göttliche Macht neben die Philosophie und die Religion hin,

welche alle drei ihm die großen Offenbarungen des Absoluten sind, das er das Gute (ἀγαθόν) nennt. Diese Ansicht ist in nichts verschieden von den späteren Kunsttheorien eines Wackenroder und anderer Romantiker, welche in vielen Punkten nur als die Fortsetzer des Neuplatonismus anzusehn sind.

Von der Betrachtung der sinnlich schönen Dinge steigen wir also auf, sagt Plotin, zu der höheren Betrachtung der sittlichen Schönheit, welche nicht mehr einem materiellen Stoffe, sondern der Seele angehört. Daß diese schöner seyn muß, als alles Aesthetische, ergiebt sich einfach daraus, daß sie nicht mehr so weit von dem „Guten", dem Urquell alles Schönen, entfernt ist. Deshalb nennt sie Plotin „dem Guten ähnlich" oder „gutartig" (ἀγαθοειδης). Er preist vor allen Dingen ihre Einfachheit und unzusammengesetzte Natur (man sehe das Buch quid animal, quid homo?). Er nimmt das Gleichniß, wie Platon, von dem Golde, welches als das reinste Metall unzählige Mal mit der Seele verglichen wird. Auch das hebt Plotin oft hervor, daß die Seele an sich nicht böse sey: „Ψυχὴ δὲ καθ' ἑαυτὴν μὲν οὐ κακή, οὐδ' αὖ πᾶσα κακή (Quae et unde mala c. 4.), denn nur das Gemischte könne böse seyn, die Seele aber sey ungemischt. So also ist die Häßlichkeit, das moralisch Böse, der Seele etwas Fremdes, nur von Außen Herzugebrachtes, die Schönheit aber ist ihr eingeboren. Entsprechend hatte Plotin gesagt: „Der Materie ist die Schönheit ein Fremdes, die Häßlichkeit das Eigene." Der Ursprung des moralisch Häßlichen wird nun ebenfalls aus der Materie hergeleitet, denn die Seele, sagt Plotin, wird häßlich, wenn sie in die Vielheit der Materie und der materiellen Bedingungen sich begiebt und die ursprüngliche Form der Einheit ihr verloren geht. (Die Hauptstelle dafür ist Quae et unde mala p. 81). Hiebei muß man drei Hauptbegriffe unterscheiden: κακόν, αἰσχρόν, κακία. Das erste bedeutet das absolut Schlechte ohne irgend welche formelle Bestimmtheit, und ist dem absolut Guten (ἀγαθόν) entgegengesetzt, welches ebenfalls formell unbestimmt ist. Der zweite Begriff be-

deutet das real gewordne Böse, der dritte endlich eine ganz bestimmte und individuelle Form des Bösen. —

Die Seele ist also nicht an sich oder durch sich selbst böse, ja, die Häßlichkeit ist immer relativ auf die Schönheit bezogen und mit einem Theil des Guten gewissermaßen gemischt: „*αἴσχος γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία, μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ.*" Auch sagt Plotin an einer andern Stelle, daß das Böse oft mit dem Schönen verbunden sey, damit es nicht in seiner Nacktheit uns vor die Augen träte, ein Satz, der sich auf das Tragische und Erhabne anwenden läßt.

In der oben angeführten Stelle, welche von der Klassification der schönen Dinge handelt, rechnet Plotin zu dem was in Bezug auf die Seele schön ist, die Sitten, die Handlungen, Passionen, Wissenschaften, die Tugenden; er folgte hierin ganz und gar dem Platon, der gesagt hat: „das Unkörperliche ist das Schönste und Größeste" (Repub. p. 225). Alles dies aber, was er von Schönheiten der Seele aufzählt, erreicht seinen Gipfel in den Tugenden: *κάλλος μὲν οὖν ψυχῆς ἀρετὴ πάσα καὶ κάλλος ἀληθινώτερον ἢ τὰ πρόσθεν* (de Pulcro c. 1). Das ist dann auch die christliche Tugendlehre, wie sie die Kirchenväter aus dem Platonismus genommen haben. Clemens von Alexandrien z. B. hat ganz dieselbe Redeweise des Platon und des Plotin (Paedag. III. c. 11. p. 248. D.). Aristoteles stimmt damit ganz überein, denn an unzähligen Stellen behauptet er: daß das Schöne in der Tugend bestehe: „*καλὰ δ' ἐστιν αἵτε ἀρεταὶ καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς.*"

Plotin hat ein eignes Buch über die Tugenden geschrieben (En. I. II.), von bedeutendem Umfange. Er macht hier einen Unterschied zwischen der Tugend der sich reinigenden, und der schon gereinigten und mit Gott vereinigten Seele. Jene erste Tugend nennt er mit dem platonischen Ausdruck die bürgerliche (*πολιτική - δημοτική*), und gibt sodann die bekannte Definition der vier Kardinaltugenden: *φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρίαν δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμὸν, δικαιοσύνην δὲ,*

*τὴν ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.* Die Klugheit ist die philosophische Tugend, welche hauptsächlich auf die Intelligenz bezogen ist und die Gedanken auf das „Wesen" richtet. Die Mäßigung ist die praktische Tugend, den natürlichen Trieb in Gleichgewicht mit der Vernunft zu halten; die Tapferkeit ist der weder durch die Lust noch durch die Furcht erschütterte Gleichmuth; die Gerechtigkeit endlich ist die universelle Tugend aller Tugenden, ihr Fundament zugleich und ihre Spitze; daher verbinden sich bei Platon und Plotin aufs genaueste die Begriffe des Schönen und des Gerechten; Plotin sagt z. B. *ἀμέγεθες δὲ οἶμαι καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον*, und auch Aristoteles sagt häufig *καλὸν γὰρ τὸ δίκαιον*. Das Delische Epigramm, welches Aristoteles mittheilt (Mor. I. IX.) lautet:

*Κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν*
*Ἥδιστον δὲ πεφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.*

Proclus ferner stellt als die drei universalen Ideen zusammen, das Gute, das Schöne und das Gerechte; das Gute hat die erste Stelle (*ἐν τοῖς θεοῖς*), das Schöne die zweite (*ἐν τοῖς νοῖς*), die dritte das Gerechte (*ἐν ταῖς ψυχαῖς*).

Plotin definirt aber auch die Tugend im Allgemeinen als eine Harmonie zwischen den an sich irrationalen Kräften der Seele aus den rationalen, und zeigt darin die Schönheit der Seele. Es ist ihm um eine ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts zu thun wie den Alten überhaupt und den Philosophen, welche in deren Systemen wurzeln. „Wie, sagt Henke von Shaftesbury, einem zwanzigjährigen Jünglinge vom Geist der Alten genährt, wollt ihr's verübeln, daß er das Schöne im Sinne der Alten (*το καλον*) zum Grundgesetz der Tugend, auch im Sinne der Alten macht und diese eben ihrer unaussprechlichen Reize wegen liebet? Siehet ein Jüngling von Gefühl die Welt auch die moralische Welt anders als mit Gefühl, mit Augen der Liebe? Anziehend oder zurückstoßend, also unter dem Bilde des Häßlichen oder Schönen?" Dann fährt er fort: „Die Tugend

ist nicht nur schön, sondern einzig nur das Schöne, das mit uns Harmonische, das Schönste."

Wir wollen also über diesen Punkt nicht streiten, da es keines Beweises bedarf, daß die Alten mit vollem Rechte das Ethische in den Bereich des Schönen gezogen haben, und selbst die Wirkung der Künste zum Theil auf dem moralischen Affect beruht. Es ist hier auch ganz gleichgiltig, wie man den Begriff „schön" in moralischem Sinne erkläre, durch den Begriff: „wohlanständig" oder „sittlich gebildet" u. dgl. Das Ethische wird überall da auch als das Schöne erscheinen, wo es uns in einer bestimmten Form sich darstellt, welche uns harmonisch anspricht und das Wohlgefallen erregt, wie die Grazie oder die Würde.

Nachdem nun Plotin von den Schönheiten der Seele gesprochen hat, welche vornehmlich in den Tugenden bestehn, setzt er auseinander, daß die Tugend keineswegs das Schöne selbst sey, sondern daß sie nur an der Schönheit Theil habe; denn das Schöne ist etwas Höheres, als die Tugend: „ὡς ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν". Es entspricht also nach Platon's System die Dreiheit der Begriffe: das Gute (ἀγαθόν), das Schöne (καλόν), die Tugend (ἀρετή) der angeführten Dreiheit jener Begriffe: das Schlechte (κακόν), das Häßliche (αἰσχρόν), die Schlechtigkeit (κακία). Wenn nun das Böse überhaupt alles das umfaßt, was häßlich ist, so umfaßt auch das Gute alles das, was schön ist, woraus denn wieder die Tugend als eine Schönheit der Seele hervorgeht, wie die Bosheit als eine Häßlichkeit der Seele sich darstellt. Wir erkennen, daß das Schöne hier als eine universale Idee über der Tugend stehen soll als über einer nur concreten Form, daß ferner das Schöne selbst die allgemeine Form des Guten, die Tugend dessen concrete Form ist. So ist die Tugend Schönheit, aber nicht das Schöne; die Seele empfängt wiederum die Schönheit von der Intelligenz, deren Licht sie erleuchtet.

Damit langt Plotin bei dem dritten Grade des Schönen an: der erste war die schöne Sinnenwelt, der zweite die Seelenschönheit, mit dem dritten treten wir aus dem Kreise der Hand-

lungen in das Reich der Ideen. Diesen Stufengang gibt Plotin im sechsten Kapitel de Pulcro so an: „ὅπερ καὶ τ' αγαθον ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν. Ψυχὴ δὲ νῷ καλόν, τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφούσης καλά", womit andere Stellen in dem Buche de intell. puler. übereinstimmen. Weil die Seele durch die Intelligenz oder durch die Vernunft (νοῦς) schön wird, nennt sie Plotin auch ψυχὴ νοερά, und sagt, daß Alles was in den Tugenden, Pflichten und Handlungen der Seele schön sey, eine That der göttlichen Vernunft seyn müsse. Er dringt deshalb beständig darauf, die Seele zur Vernunft zu erheben, da es doch ihre Natur sey, nach ihr sich zu richten. Das Mittel, welches sie dazu führt, sey die philosophische Tugend der Weisheit. Stoiker und Gnostiker lehrten dasselbe, und bei'm Platon findet man unzählige Stellen, welche das aussprechen. Es umfaßt demnach die vernünftig oder intelligent (νοερά) gewordne Seele sowol die moralische als die philosophische Vollkommenheit, und wird zur ideellen Seele. Das ethisch-Schöne hat sich erhöht zum Ideal-Schönen, dem höchsten Grade der Schönheit überhaupt, wie Plotin sagt, weil in allem Schönen, was uns entgegentritt, gerade das schön ist, was die Idee offenbart.

Wir müssen also noch genauer auf Plotins Vorstellung von dem Ideal-Schönen eingehn. Er hat sie ausführlich entwickelt in dem Buche περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους.

Nach der Emanationslehre Plotin's ist der νοῦς der Ausfluß aus dem „Guten", das allgemeine Princip der Realität oder das Wesen. Plotin dachte sich unter der Vernunft das denkende Absolute, die Bewegung Gottes denkend zu erschaffen, in dem das Denken und das Schaffen dasselbe ist. Alle Ideen und Urbilder sind in der allgemeinen Vernunft enthalten: die Intelligenz ist absolut gefaßt alle Ideen; jede einzelne Idee ist auf ihre Weise die Intelligenz. Die Ideen unterscheiden sich von einander durch die Natur ihres Inhalts und den formellen Begriff. Um das klar zu machen bedient sich Plotin des Beispiels der Wissenschaft, welche alle einzelnen Wissenschaften umfaßt, die,

von sich ihrem Inhalte nach verschieden, doch, jede für sich, Wissenschaft sind. Er nennt übrigens, was wir Ideen übersetzen, bald εἴδη, bald ἰδέαι, ohne eine so subtile Unterscheidung zu machen, wie Hegel meint, daß Platon unterscheide. „Dieses Allgemeine, sagt nämlich Hegel, hat nun Plato die Idee (εἶδος) genannt, was wir zunächst Gattung, Art übersetzen; und die Idee ist auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefaßt ist, mehr für den Gedanken ist." — Alle Ideen faßt Plotin auch in dem Begriff intelligible Welt (κόσμος νοητός) zusammen, wobei man nicht an eine außerweltlich existirende Sphäre zu denken hat. Er preist diese Ideal-Welt mit überschwenglichen Worten, denn in ihr, sagt er, sind alle Wesen enthalten, alle Fülle des Lebens, nichts Sterbliches, alles ist da einfach, lichtvoll, herrlich durch Einheit, von vollkommnem Maße (ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα de num. c. 18). Aehnliche Stellen bei Platon findet man im Phädon p. 141 und im Philebus p. 100. Die Einheit, die einfache und ungemischte Natur, die Fülle der Urbilder, und das innerliche Maß der intelligibeln Welt ist nun dasjenige, wodurch sie schön ist.

Wie ferner die sinnliche Schönheit keine Wahrheit in sich trägt, sondern nur ein Scheinbild ist, so ist die ideale Schönheit das Wesen (τὸ ὄν ὄντως). Die Ideen leiden keine Theilung, sie sind überall die ganzen Ideen; die Intelligenz ist wiederum alles das, was sie selber denkt, und Denken und Seyn ist Eins: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι". Das also ist der berühmte Ausspruch des Carteſius: Cogito ergo sum. — So gelangt Plotin zu dem Hauptsatze seiner ganzen Lehre vom Schönen, daß nämlich die Schönheit das Wesen sey, oder daß die substantielle Schönheit in den Ideen beruhe, welche wir auch Ideale oder Urbilder nennen können. Plotin gibt hier die Untersuchung über die Schönheit auf und betrachtet allein das Schöne an sich; natürlich kann er die Kluft zwischen diesen Idealen und der wirklichen Welt nicht ausfüllen und verliert sich dabei in mystische Bilder, aus denen wir schwerlich erkennen, wie

er sich die Verbindung der concreten Form mit dem Ideale gedacht hat.

Von der Schönheit der Ideen, sagt ferner Plotin, müsse man endlich zu dem obersten Princip und der Urquelle des Schönen emporsteigen: *καὶ πότερον δὴ ἐνταῦθα δεῖ στῆναι ὡς πρῶτον, ἢ καὶ νοῦ ἐπέκεινα δεῖ ἰέναι — — νοῦς ὥσπερ ἐν προθύροις τ' ἀγαθοῦ* — (de intell. et id. c. 11). Der Ausdruck „in der Vorthüre des Guten" ist aus dem Philebus des Platon entlehnt (Stallb. p. 198). Demnach ist die Vernunft schon eine Form des Guten selber, während das Gute formlos ist; aber aus ihm geht alle Schönheit hervor, so daß nichts schön seyn kann, was nicht von dem unaussprechlichen Glanz des Guten erleuchtet ist.

Es findet also ein Verhältniß zwischen dem Schönen und dem Guten statt: doch ist dieses nicht von der Art, daß Plotin keinen Unterschied zwischen beiden machte. Creuzer scheint in seiner besondern Ausgabe des Buches de Pulcro der Ansicht zu seyn, daß Plotin das Schöne mit dem Guten identificirt habe. Dies ist durchaus unrichtig. Nach seiner Lehre, wie Marsilius Ficinus sie treffend erklärt, ist das Gute herrlicher als das Schöne: das Gute, meint er, wird überall und von allen Dingen begehrt, das Schöne aber nicht, denn der natürliche Trieb zum Guten geht der Liebe zum Schönen voraus. Da ferner die Schönheit eine gewisse Form ist und sie ihren höchsten Grad da hat, wo die Urform aller Formen, nämlich die göttliche Intelligenz zu finden ist, so muß das Gute selbst weil es über der Intelligenz steht auch über der Schönheit stehen. Dazu giebt Plotin noch folgende Erklärungen: die Erkenntniß des Schönen läßt sich nicht gewinnen ohne Erregung und Erstaunen der Seele (*καὶ τὸ θάμβος καὶ τοῦ ἔρωτος ἡ ἔγερσις*), das Gute jedoch wird ohne allen Affekt der Sinne empfangen, da es ganz natürlich ein eingeborner Trieb ist und die ganze innere Natur der Seele in Besitz genommen hat. Plotin stellt daher die Erkenntniß des Schönen und die Erkenntniß des Guten schroff gegenüber. Bei jener muß die Seele gleichsam aus sich heraus und außer sich gerathen, bei dieser bleibt sie im innerlichen Anschauen. Ueber-

haupt ist das Gute in allen Dingen: an der Materie ist es die Form, am Körper ist es die Seele, an der Seele ist es die Tugend und die Vernunft. „Es wird empfangen, weil es ist", das sind eigene Worte Plotin's, gerade wie Schiller sagt: das Angenehme ist nur weil es empfunden wird, das Gute hingegen wird empfunden, weil es ist.

Plotin lehrt ausdrücklich, das Gute sey nicht das Schöne, noch schön, sondern vielmehr das Princip des Schönen. Weil es aber dieses ist, kann es nichts von dem seyn, was aus ihm hervorgeht, sonst, meint er, würde das Princip mit den Dingen zusammenfallen. Er hütet sich seinen Gott so zu definiren, daß er schon mit fertigen Definitionen an ihn herankommt; vielmehr behauptet er, wenn man Gott für sich selbst, außerhalb aller Existenzen und Formen denke, er das Nichts sey (*κένον ὄνομα*). Er prädicirt nichts von dem absolut Guten, weder daß es das Wesen, noch daß es das Schöne sey. Die Hauptstellen darüber finden sich in dem Buche Quod intell. non extr. intell., besonders im 13. Kapitel: *εἰ δ' ἄρα τις ὅτιοῦν αὐτῷ προστίθησιν, ἢ οὐσίαν, ἢ νοῦν, ἢ καλὸν, τῇ προσθήκῃ ἀφαιρεῖται αὐτοῦ τ' ἀγαθὸν εἶναι* ꝛc. — Plotin lehnte sich auch hier an seinen Meister Platon an (Rep. IV. p. 509). Dagegen nennt Plotin das Gute oft *κάλλος ὑπὲρ κάλλος*, das Ueberschöne oder das Urschöne, um damit anzuzeigen, daß es das Princip des Schönen sey: denn da es die Quelle alles Wesenden und aller Formen ist, wie könnte es selber etwas Wesendes oder eine Form seyn? Darum ist das Gute die Potenz alles Schönen, die das Schöne erzeugt, *ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας κάλλους*. Wenn nun viele Stellen bei Plotin dem zu widerstreiten scheinen und ausdrücklich behaupten, daß das Schöne auch das Gute sey und umgekehrt, so muß man darunter immer entweder „Princip des Schönen" verstehen, oder Plotin spricht nicht mehr vom absolut Guten an sich, sondern von dem relativ Guten, welches schon in einer Form sich dargestellt hat. Jenes nennt er oft ebenso das Urgute (*ὑπεράγαθον*), wie er es das Urschöne (*ὑπέρκαλον*) genannt hat. In Bezug auf die Formlosigkeit dieses absolut in

in sich selber seyenden Guten, welche Plotin von ihm ausſagt, kann man übrigens Hegel in der Phänomenologie vergleichen, der ganz myſtiſch wie Plotin zu ſprechen weiß: „dies mit dem Begriffe des Geiſtes erfüllte Seyn iſt alſo die Geſtalt der einfachen Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelbſt, oder die Geſtalt der Geſtaltloſigkeit. Sie iſt vermöge dieſer Beſtimmung das reine alles enthaltende und erfüllende Lichtweſen des Aufgangs, das ſich in ſeiner formloſen Subſtantialität erhält" ꝛc. Nicht anders ſagt Plotin: das abſolut Gute, welches unbeſtimmbar iſt, iſt das einfache und reine Licht des Aufgangs, woher die Schönheit ſelbſt, die Vernunft und alle ſchönen Dinge gleichſam wie Strahlen hervorſchimmern und in ihren beſtimmten Formen leuchten.

Wir haben alſo einen vollſtändigen Stufengang nach Plotin's Lehre beobachtet, abwärts in folgender Weiſe: die Schönheit ſelbſt iſt der Glanz des Guten, aus ihm ſtammen die Vernunft und die Ideen; dann folgt die pſychiſche Schönheit, endlich die der Natur und das äſthetiſch Schöne überhaupt.

Beſtimmter und deutlicher als Platon hat Plotin das Verhältniß des Guten zu den Ideen dargeſtellt. Platon unterſcheidet nicht zwiſchen der allgemeinen Idee und dem Guten, was Plotin thut; denn ausdrücklich ſtellt er das, was er Idee nennt als eine Form des Guten auf, welches ſelber das Formloſe ſey. Platon beſtimmt ferner die Natur des Guten durch das Maß. Er ſagt im Philebus (p. 198): „wenn wir alſo das Gute nicht mit einer Idee erfaſſen können, wollen wir es mit dreien nehmen, mit der Schönheit, mit der Symmetrie und mit der Wahrheit. Endlich behauptet Platon, daß die Ideen aus der göttlichen Vernunft hervorgehen, Plotin dagegen behauptet, daß die göttliche Vernunft die Ideen ſey. Bei'm Platon iſt ſomit die Vernunft die Quelle der Ideen, bei'm Plotin iſt es das Gute. Dies iſt ihm zugleich die ſchöpferiſche Kraft, welche alle Formen erzeugt, während bei'm Platon die Idee des Guten etwas ganz Abſtractes und Allgemeines bleibt.

Nachdem wir die Natur des Schönen, wie Plotin ſie ſich conſtruirte, kennen gelernt haben, zeigt uns der Philoſoph auch

die Stelle, welche er der Schönheit in seinem System gegeben hat. Es ist bekannt genug, daß Plotin's Ansicht von der Seele die ist, daß sie stufenweise zu dem Guten und dem Einem zurückgeführt werden solle. Die Schönheit ist ein Weg, auf welchem die Seele da hinaufgelangt. Im Ganzen führen drei Wege wieder zu Gott. Der erste ist der musische (ἡ μουσική). Im ersten Kapitel de Dial. entwickelt und preist Plotin die Art des musischen Menschen; er sagt, daß er viel geneigter zum Schönen sey, als andere, daß er in den Tönen nichts andres bewundere als die ideelle Harmonie; doch ist, wie wir aus dem Platon wissen, die Natur des Musikers nicht in unsrem Sinne zu begrenzen (Phaedr. p. 27. Rep. III. p. 401. Legg. II.). Die Musik besteht zwar in Tönen und Rhythmen, aber sie erweckt in uns die Ahnung der Allharmonie und macht die Seele selbst schön und harmonisch; sie ist also, nach den Begriffen der Alten, eine wesentlich ideelle und sittliche Kunst. Auch Aristoteles (Rep. VIII. c. 3. p. 275) gibt ihr diese Stelle. Er will die Kinder lehren lassen Wissenschaften, Gymnastik, die Musik, die Malerkunst. Von der Musik sagt er, daß sie auf das Sittliche einen großen Einfluß ausübe, weil sie auf ethische Verhältnisse sich beziehe. — Der zweite Weg, auf dem die Seele zum Guten geführt wird, ist der erotische (ἐρωτικός). Wir können ihn, wenn der erste der ethische ist, auch den pathetischen nennen; denn es handelt sich bei dem erotischen Menschen um die vernünftige Richtung seines Pathos. Er soll nicht das Sinnliche, sondern das absolut Schöne erkennen; denn er soll sich zu der Schönheit der Seele erheben und so weiter fortgehen, wie wir das schon wissen; Platon sagt ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον. — Der dritte Weg ist der philosophische (διαλεκτική); die Dialektik sagt Platon, ist das Gemeinsame, dessen alle Künste sich bedienen, und was vor allen zuerst gelernt seyn muß; weder die Musik noch die Gymnastik hat einen Werth, wenn ihr nicht das Dialektische innewohnt. Im Gastmahl nennt Platon die Liebe einen Philosophen; der Philosoph erhebt sich von der

Körperwelt wie im Fluge zum absolut Guten, denn von Natur hat er Flügel.

Wir wollen was Plotin nach dem Vorgange seines Meisters Platon von dem musischen und von dem philosophischen Menschen ausführlich zusammenstellt, hier nicht weiter verfolgen, und allein auf den Begriff der Liebe näher eingehn. Ueber die Liebe hat Plotin in einem eignen Buche und sonst in vielen Stellen seiner Werke geschrieben. Wir übergehen die ganze allegorisirende Mythologie, die er über die Liebe gibt. In seinem Buche de Amore wirft Plotin die Frage auf, ob die Liebe ein Gott, ein Dämon, oder eine Leidenschaft der Seele sey (*πάθος τι*); denn Platon gebraucht im Gastmahl und im Phädrus alle drei Prädikate. Plotin macht den Unterschied zwischen der Liebe der höheren Venus und der Liebe der niederen Venus; jene ist göttlich, diese ist dämonisch. Darunter versteckt Plotin das, was er eigentlich mit baaren Worten sagen will, daß die Liebe, nach dem Begriffe der ältesten Philosophen, das die Dinge bewegende Princip, die Verbindung der Seele mit dem Absoluten vermittle, weil sie selbst ein Akt oder eine energische Leidenschaft der auf das Gute sich richtenden Seele ist; Leidenschaft ist sie, weil sie von dem Guten sich entzündet. Ganz einfach nennt daher Plotin die Liebe auch die Leidenschaft zum Guten; wie er die Begriffe der Liebe und der Schönheit verbindet, so verbindet er Liebe, Tugend und Philosophie.

Das erotische Pathos, welches nach Plotin von dem Guten erzeugt wird, ist also ein der Seele innewohnender Trieb zum Schönen (*ὄρεξις*), ein Begriff davon (*περίγνωσις*), doch ein unmittelbarer, weil natürlicher. Dieser leidenschaftliche Trieb ist der Enthusiasmus. Platon nennt ihn bekanntlich „Manie“: *καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται* (Phaedr. p. 28). Und so spricht auch Plotin von den heftigen Bewegungen, welche das Schöne in der Seele entstehen läßt: er nennt sie: *θάμβος, θόρυβος, ταραχὴ, ἔκπληξις, πτόησις, ἀναβακχεύεσθαι*, wobei immer zunächst der Reiz des sittlich Schönen zu verstehen ist und nur die Gewalt der Schön-

heit bezeichnet werden soll. Wer nämlich etwas Schönes erblickt kann der aus ihm hervorleuchtenden Idee nicht widerstehn und wird von einem Staunen erfaßt, welches Plotin oft „heilsam" nennt. Dieses Staunen bringt auch die Erinnerung des ursprünglich Schönen in's Bewußtseyn — die Doctrin ist bekanntlich dem Platon entlehnt.

Es entsteht nun die Frage, auf welche Weise denn die Schönheit erkannt werde? ob sie allein durch den Sinn empfangen wird oder durch ein höheres Organ? Was Plotin hierüber gedacht hat, ergibt sich wohl aus seiner ganzen Theorie von dem Wesen der Schönheit, welches in der Idee besteht. Wenn also die Schönheit nur sinnlicher Natur wäre, so würde allein der mehr oder weniger erregte Sinn das Schöne beurtheilen, und nur dasjenige schön seyn, was den Sinnen wohlgefällt. Wenn aber das Schöne nicht allein das Sinnliche ist, sondern auch auf das Ethische und Ideelle wirkt, so wird es durch höhere Erkenntnißorgane zu beurtheilen seyn, als eben die Sinne sind. Nun behauptet Plotin, daß die Seele, weil sie mit dem Ideellen durchaus verwandt sey (*συγγενής*), ein Urbild des Schönen in sich selber trage, und die Erinnerung dieses urplötzlich hervorbringe, sobald sie von dem Anblick eines schönen Dinges ergriffen werde. Im zweiten Kapitel de Pulcro sagt er: „*φάμεν δὴ ὡς τὴν φύσιν οὖσα ὑπερ ἐστι, καὶ πρὸ τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας, ὅτι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται, καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν, καὶ ἀναμιμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς.*" Daraus ergiebt sich auch die Ansicht, daß die Schönheit durch eine der Seele innewohnende Regel erkannt werde, so daß eine gewisse Urformel des Schönen von der göttlichen Vernunft der Seele eingegeben ist und sie ein natürliches Urtheil besitzt, durch welches sie das Schöne von dem Häßlichen unterscheidet. Marsilius Ficinus sagt in seinen Argumenten zum dritten Kapitel de Pulcro: „Unsere Seele hat die Formel jener Idee als eine eingeborne in sich, sie hat in ihrer eignen Natur einen ursprünglichen Begriff; sie pflegt deshalb durch ein gewisses natürliches Urtheil von einem

Menſchen, einem Löwen oder von einem Pferde und anderen zu urtheilen, daß dieſes ſchön ſey, jenes nicht ſchön ſey, weil nämlich das Eine mit dem Urbegriff nicht übereinkommt, das Andere mit ihm ſtimmt, und unter ſchönen Erſcheinungen Dasjenige das Schönere iſt, was mit dem Urbilde am meiſten übereinkommt. Und in der That, weil das natürliche und ganz augenblickliche Urtheil über dieſe Dinge nicht beſſer erklärt werden kann als durch eingeborne Ideen, ſo iſt es gut anzunehmen, daß die göttliche Vorſehung, welche alles auf das Beſte anordnet, dergleichen Ideen uns gleichſam als uranfängliche Charaktere aufgedrückt habe." — Dieſe Anſicht ſtimmt mit dem plotiniſchen Ausſpruch: die Seele erkennt das Schöne nicht, wenn ſie nicht ſelber ſchön iſt: *το γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον, δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θεᾷ· οὐ γὰρ ἄν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος* (de Pulcro. c. 9). Plotin behauptet alſo, daß in der Seele ein gewiſſes unmittelbares oder natürliches Urtheil des Schönen oder vielmehr ein urtheilendes Vermögen enthalten ſey; im dritten Kapitel de Pulcro ſagt er: *„γινώσκει δὲ αὐτὸ ἡ ἐπ' αὐτὸ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδὲν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχή."* Die Stelle iſt ziemlich ſchwierig: denn was iſt jenes Vermögen (*δύναμις*)? Plotin ſcheint daſſelbe, welches auf die Erkenntniß des Schönen gerichtet ſeyn ſoll, in unbeſtimmter Weiſe von der Seele getrennt zu denken, da er ſagt *ἡ ἄλλη — ψυχή*; und weiter meint er: „vielleicht beurtheilt auch die Seele ſelbſt das Schöne nach einem innerlichen Urbilde gleichſam nach einer Regel (*κανόνι*)." Es beſitzt darnach die Seele die Idee des Schönen oder die Anſchauung einer harmoniſchen Welt von Natur, ſo daß ſie erſt vermöge dieſer weſentlichen Vorſtellung erkennt, was ſchön iſt, oder was gut und was wahr iſt; denn dieſe Ideen erfaßt ſie mit Liebe, weil ſie mit ihr verwandt ſind und ſie die Harmonie der Welt ihr in's Bewußtſeyn bringen. Das Urtheil über das Schöne ſelbſt aber entſteht aus der Vergleichung des Schönen, welches erblickt oder empfunden wird, mit dem Urbilde des Schönen überhaupt.

Wenn nun aus dieser Ansicht von dem der Seele eingegebnen Gesetz der Schönheit, aus welchem die Erkenntniß der schönen Dinge fließt, die Folgerung gemacht werden sollte, daß auf diese Weise jeder Mensch ohne Unterschied fähig seyn müsse das Schöne richtig zu beurtheilen, so verwahrt sich unser Philosoph dagegen mit der Behauptung, daß wer das Schöne erkennen will, selber erst schön werden müsse. Es kommt also darauf an, jenes ideale Vermögen, wovon Plotin redet, wirklich zu machen, oder es zu entfalten. Er nennt einen solchen Menschen, der es zu dieser schönen und harmonischen Vollendung gedacht hat ὁ σπουδαῖος, ein Begriff, der sich in seiner ganzen Weite im Deutschen schwer wiedergeben läßt, wenn man ihn nicht überhaupt mit „sittlich vollendet" übersetzen will. Dieser, sagt Plotin, wird das vollkommenste Urtheil über das Schöne besitzen, weil alle ästhetische, moralische und ideelle Schönheit in ihm den höchsten Ausdruck findet und er selbst durchaus ideell geworden ist (λελόγισται ἤδη), das Gute aber und das Schöne im innigsten Verein in ihm leben. Deshalb ist der σπουδαῖος auch der καλὸς κἀγαθός.

Zu diesem Endresultat, nämlich zum Begriffe des wahren oder schönen Menschen, gelangt Plotin, nachdem er seine ganze Lehre von der Aneignung des Schönen durch die Ascension, die Purgation und die Contemplation in einer wahrhaft Dante'schen Stufenleiter durchgenommen hat. Wir haben dieses System bereits oben erkannt; es schließt sich genau an den Begriff des Eros und des erotischen Menschen an. Denn dieser steigt eben von der ästhetischen Schönheit zur ethischen, von dieser zur intelligibeln auf, bis er zur Urquelle aller Ideen, zu dem Guten selbst gelangt, dessen er durch die mystische Contemplation theilhaftig wird. Den ganzen Vorgang nennt Plotin die ἀναγωγή, die Rückkehr zum Guten. Das Aufsteigen selbst (ἀνάβασις) ist zugleich eine stufenweise Läuterung von der anhaftenden Materie. Plotin nimmt das Bild für diesen Prozeß von den Eleusinischen Mysterien her, deren erste Stufe der καθαρμός war. Metaphorisch vergleicht er auch die zu läuternde Seele mit einer Statue, wel-

che der Künstler ausmeißelt und polirt, ein Vergleich, den die alten Philosophen schon seit Pythagoras sehr liebten. Platon gebraucht ihn an unzähligen Stellen. „Wie selten, sagt Herder (XIX. p. 187), ist in manchen Zeitaltern der Geschichte jene einfältige schöne Gestalt, nach der die besten Menschen des Alterthums, nicht im Wissen, sondern in der Lebensweisheit strebten, indem sie ihr Daseyn als einen Marmor ansahen, dem sie zu allen Verhältnissen eine schöne Gestalt geben sollten und ihr Leben als ein Saitenspiel betrachteten, das mannigfaltig, aber immer harmonisch klingen müßte." — Die geläuterte Seele wird nun nach Plotin schön, nämlich ideal: *γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντη ἀσώματος, καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θεοῦ* (de Pulcro. c. 6). Die höchste Stufe der Läuterung erreicht dann endlich jener *σπουδαῖος*, von dem wir oben gesprochen haben. Sein Dämon, sagt Plotin, ist die Vernunft, und er ist durch und durch idealisirt (*διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη*); er hat sich die vollkommne Heiterkeit, Ruhe und Harmonie angeeignet, und ist ebensowohl der schöne als der freie Mensch. Beständig wird er zum Höheren erhoben und bekümmert sich nicht um dasjenige, wodurch die Menge in Unruhe versetzt wird, nämlich die Glücksgüter und ihre ungleiche Vertheilung auf der Welt. Wir sehen aus diesen Prädikaten, welche Plotin seinem sittlich vollendeten Menschen gibt, daß der *σπουδαῖος* nichts anderes ist als das Ideal des Weisen, welches die Schule des Sokrates mit dem Begriff *καλὸς κἀγαθός*, die Stoa mit *σοφός* bezeichnet hat. Kreuzer hat in seinem Buche über die Natur und die Contemplation und das Eine (in dem ersten Bande der Studien) ausführlich über diese drei Begriffe gesprochen, aber er übersetzt *σπουδαῖος* nicht treffend mit dem Wort: „der Fromme." Mit Plotin stimmt auch Clemens von Alexandrien ganz überein: *διὸ καὶ μόνος ὁ σπουδαῖος καλὸς κἀγαθὸς ὄντως ἐστίν· καὶ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν δογματίζεται* (Paed. II. c. 22. 208 ꝛc.) Auch Aristoteles sagt: „*καλὸς κἀγαθὸς γὰρ φάσιν, ὅταν τελέως σπουδαῖος*" (Moral. II. 9). Plotin schließt sich in dieser Ansicht ebenso an den Pla-

ton, bei dem wie bekannt der Begriff der Kalokagathie wesentlich ist, als an den Aristoteles. Hier ist die Lehre von den Tugenden die Hauptsache; denn der σπουδαῖος ist eigentlich der Tugendhafte; so sagt auch Aristoteles (Moral. I. 20.): λέγω δὲ οἷον σπουδαῖον· τὸ δὲ σπουδαῖον εἶναι, ἔστι τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν.

Zugleich wird hier der bei allen alten Philosophen gebräuchliche Unterschied zwischen der Menge (πολλοί) und der Minorität der Guten, der sittlichen Aristokratie, gemacht. Platon spricht oft davon und Plotin, Proclus, Clemens von Alexandrien reden in seiner Weise: οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. Schon Heraklit war ὀχλολοίδορος. Das ist denn auch das Christliche: viele sind berufen und wenige sind auserwählt. Mit Willen habe ich die Beziehungen zwischen dem Platonismus und dem Christenthum vermieden; ihrer sind aber unzählige, und man kann namentlich kaum eine Seite im Plotin lesen, ohne daran zu denken, was alles und wie vieles aus der platonischen Philosophie in das Christenthum hinübergegangen ist. In demselben Sinne redet Platon in der Republik V. von denjenigen, welche die Schönheit betrachten. Er macht einen Unterschied zwischen den Menschen, die an dem körperlich Schönen haften bleiben und denen, die zum Schönen selbst emporstiegen (τὰ πολλὰ καλὰ und αὐτὸ τὸ καλόν); er sagt ferner, daß wer die wahre Schönheit von den schönen Dingen nicht zu unterscheiden wisse, schlafend träume, daß überhaupt die Menge das Schöne nicht erkenne, sondern höchstens ahne. Daraus folgt endlich der Schluß, daß allein der Philosoph die wahre Schönheit erkenne und diese nicht in unwesentlichen Dingen sondern in der Idee zu suchen sey.

In Rücksicht nun auf jene schlechte Menge der Urtheilslosen und auf die schlechte Vielheit der Dinge selbst (τὰ πολλά) stellt Plotin die Forderung, daß die Seele Eins werden müsse; d. h. die Seele soll von der Betrachtung der äußerlichen Dinge und von der bloßen Meinung (δόξα) auf sich selbst oder auf die ganz innerliche Anschauung des Schönen gelenkt

werden. Das aber ist die That des schönen und sittlich vollendeten Menschen. Darüber sprechen unzählige Stellen beim Plotin wie auch beim Platon. Ohne Zweifel ist die Auctorität für diese Lehre Pythagoras und seine Schule, deren Dogma war: τὸ ἕνα γενέσθαι oder τὸ μοναδικὸν γενέσθαι, wofür Plotin in der Regel den Begriff μόνος hat: „ταύτης γὰρ καὶ τῆς φύσεως ἐσμὲν, ὅταν μόνοι ὦμεν — καὶ ἐπ' αὐτοῖς τὰ καλὰ πράττειν (de Fato c. X. p. 234), und οὗτος γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει." —

Wenn nun, sagt Plotin, die Seele ganz Eins und auf sich selbst zurückgekommen ist, so ist sie auch in Gott und vermag ihn anzuschauen; und diese Lehre von der Contemplation ist die letzte Stufe des Aufgangs, die Vollendung der Seele selber. Die Hauptstelle für diese ganz mystische Doctrin ist das siebente Kapitel de Pulcro: „οὗ δὴ καὶ ἀγὼν μέγιστος, καὶ ἔσχατος ψυχαῖς πρόκειται, ὑπὲρ οὗ καὶ ὁ πᾶς πόνος, μὴ ἀμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θέας, ἧς ὁ μὲν τυχὼν, μακάριος, ὄψιν μακαρίαν τεθεαμένος · ἀτυχὴς δὲ οὗτος ὁ μὴ τυχών." — Analog redet Plotin von einem schönen Hause, in welches ein Gast voll Staunen und Bewunderung hineintritt: sobald er aber den weit schöneren Herrn erblickt hat, achtet er die schönen Herrlichkeiten gering. Auf diesem Punkte seiner Doktrin beginnt Plotin die ganz unmöglich gewordene philosophische Klarheit der Gedanken durch einen poetischen Schwulst von Bildern und phantastischen Vorstellungen zu ersetzen, welcher Aehnliches im Platon, namentlich in dem Gastmal, weit übersteigt. Um den unsäglichen Glanz des Urschönen, welches die geläuterte Seele nunmehr anschaut zu schildern, bedient sich Plotin immer platonischer Ausdrücke, ja er hat die Stelle im Convivium (p. 214), welche davon handelt, fast wörtlich ausgeschrieben (de Pulcro. c. 7).

Mit dieser Lehre von der Contemplation des Guten oder des Urschönen beschließt sich auch Plotin's Lehre vom Schönen überhaupt, wie seine ganze Philosophie, welche im Grunde nichts

anderes ist, als das System einer stufenweisen Rückkehr der Seele zu ihrem Urgrunde, dem absolut Guten.

---

## Recensionen.

A. L. Kym: Die Weltanschauungen und deren Consequenzen. Zürich 1854.

In dieser vortrefflichen Abhandlung will der Verfasser, ein Schüler Trendelenburgs, darthun, daß die Einzelwissenschaften aus ihrer eignen Natur heraus mit innerer Nothwendigkeit zur allgemeinen Wissenschaft, zur Philosophie hingetrieben werden; er will sie von der Nothwendigkeit des Philosophirens überzeugen. Der Titel der Schrift spricht dieß zwar nicht unmittelbar aus und scheint insofern nicht ganz passend gewählt. Er bezieht sich indeß auf die Art und Weise, wie der Verf. sein Thema faßt und durchzuführen sucht. In einem ersten Abschnitt nämlich zeigt er zunächst in großen allgemeinen Zügen, daß die Natur sich uns darstelle als ein in sich vielfach gegliedertes Ganzes, welches in seiner stufenweisen Entwickelung (vom Mineral zur Pflanze, zum Thiere ꝛc.) einer stets höheren Vollkommenheit entgegengehe, bis diese sich abschließe im Menschen; daß aber auch wiederum im geistigen Wesen des Menschen die es constituirenden Grundthätigkeiten des Denkens, Fühlens, Wollens in innigster Gemeinschaft unter einander stehen, sich gegenseitig fordern wie Nerv, Blut und Muskel, aus einander hervorbrechen und in einander zurückkehren. Demgemäß entfalte sich uns die Welt allmälig zu einem großen Buche mit zwei Blättern: Natur und Geschichte (Geist). Ueber beiden Welten schwebe betrachtend und sinnend das erkennende Denken des Menschen, versuchend, in die gegebene Welt einzudringen. So viele Versuche dieser Art, so viele Ursprünge der Wissenschaften; und so viele Wissenschaften, so viele mögliche Weltanschauungen. Jede Wissenschaft müsse sich ein bestimmtes Gebiet abstecken und den allgemeinen Grund des Seyns und Erkennens in dieser bestimmten fest abgegränzten Offenbarung zu erfassen suchen: die Wissen-

ſchaften müſſen ſich theilen in die Welt; denn Theilung, Concentration ſey die erſte Bedingung zum Großwerden. Aber die Concentration habe zu ihrer fatalen Kehrſeite die Beſchränktheit. — Leicht ſey daher die einzelne Wiſſenſchaft verſucht, die Analogie ihres Wiſſens in alle Winkel der Welt auszudehnen und von der Peripherie aus einſeitig das All zu conſtruiren. „Soll daher die Einſeitigkeit vermieden werden, ſoll jede Wiſſenſchaft innerhalb ihres Gebietes bleiben, ſoll ſomit ein wahrhaft organiſches Verhältniß unter ihnen entſtehen, in welchem ein Glied das andere erzeugt und wiederum von ihm erzeugt wird: ſo muß es eine allgemeine Wiſſenſchaft geben, und dieß iſt die Philoſophie.“ Der erſte Abſchnitt ſchließt dann mit der Begründung dieſes Satzes durch den Nachweis, daß je entſchiedener die bloße Einzelwiſſenſchaft, Mathematik, Phyſik und Chemie, Phyſiologie, Theologie, Jurisprudenz ꝛc., von ihrem beſondern Standpunkt aus das Ganze einer Weltanſchauung zu gewinnen und durchzuführen ſuche, deſto entſchiedener die Einſeitigkeit, die Unhaltbarkeit und der Widerſpruch der verſchiedenen Weltanſchauungen hervortrete, daß alſo dieſe Verſuche, je conſequenter ſie ſeyen, deſto dringlicher die Nothwendigkeit einer einigen, allgemeinen, philoſophiſchen Weltanſchauung darthun.

Im zweiten Abſchnitt ſucht dann der Verf. dieſe philoſophiſche Weltanſchauung ſelbſt zu entwerfen. Sie geht ihm auf in die Darlegung der Idee Gottes. Denn die Gegenſätze der Einzelwiſſenſchaften führen ſich zurück auf den Gegenſatz von Natur und Geiſt: ſie ſelbſt zerfallen, je nachdem ſie die Natur oder den Geiſt betrachten, in Natur- und Geiſteswiſſenſchaften. Die Philoſophie aber habe einerſeits die Gegenſätze überhaupt zu vermitteln und alſo auch eine Vermittelung jenes letzten Gegenſatzes anzuſtreben; andrerſeits müſſe ſie, weil das Ganze der Erkenntniß in ſeinem Urſprunge aufzeigend, nach dem Grunde ſich umſehen, welcher das Ideale wie das Reale in gleicher Weiſe trage. Dadurch aber werde ſie hingeführt zur Betrachtung der Gottheit; denn dieſe faſſen wir allgemein als den Grund der Natur und Geſchichte, als den Grund der Welt. — Nach-

dem dann der Verf. gezeigt hat, daß der deistische Dualismus, der Geist und Natur (Leib), Gott und Welt in das Hüben und Drüben des negativen Gegensatzes zerreiße, nicht nur wissenschaftlich unhaltbar, sondern auch vom Standpunkt der Frömmigkeit durchaus unwahr, ja irreligiös (die Religion aufhebend) sey, und wie wir daher diesem Dualismus gegenüber zu der Wahrheit, die im Pantheismus enthalten sey, zur Einheit Gottes und der Welt getrieben würden, weiset er dann weiter nach, wie der Pantheismus seinerseits unmittelbar in den Theismus übergreife. Der Impuls dazu liege im Begriff der organischen Einheit zwischen Gott und Welt. Denn die organische sey unter allen Verbindungsweisen die höchste und als solche gefordert vom Begriffe des Absoluten. Organismus überhaupt aber sey nur dadurch möglich, daß der Gedanke als das die Materie Beherrschende gesetzt werde. Eben hierin aber liege die Wahrheit des Theismus, daß er die Gottheit als Geist fasse; — dagegen fehle er darin, daß er diesen Geist dennoch wieder losreiße vom sinnlichen Universum, als ein Sonderwesen, das nichts mit diesem theile.

Zwei Punkte sind es, in denen wir dem Verf. in seiner sonst so klaren und umsichtigen Exposition nicht zustimmen können. Zunächst die Stellung, die er im Organismus der geistigen Funktionen dem Gefühle giebt. Ihm ist das Gefühl stets und überall von der Vorstellung (vom Denken) bedingt und bestimmt: „denn Gefühle erzeugen sich im Vorstellungsverlauf; — sind stets das Produkt von Vorstellungen oder Begriffen, — je reiner und menschlicher diese, desto reiner und menschlicher auch das Gefühl.“ — So gewiß nun zwar jede Vorstellung, weil sie als solche die Seele irgendwie afficirt, von einem wenn auch noch so leisen Gefühle begleitet ist, so gewiß scheint es uns doch, daß nicht alle Gefühle die Vorstellung voraussetzen oder zur Bedingung ihrer Entstehung haben, sondern umgekehrt vielfach das Gefühl Grund und Bedingung der entstehenden Vorstellung ist. Schon jede bloße Sinnesempfindung (des Rothen ꝛc.), die noch keineswegs eine Vorstellung ist, wird von

einem Gefühle begleitet, das entſteht indem die Nervenaffektion in die Seele übertragen, zur Empfindung wird. Damit entſteht zugleich eine Selbſtaffektion der Seele, indem der Zuſtand (die Thätigkeit) des Empfindens die Seele afficirt, ſo daß ſie ihn fühlt, und in der Beſtimmtheit fühlt, die ihm die Beſchaffenheit der Sinnesempfindung giebt. Eben ſo afficiren alle übrigen Zuſtände, Thätigkeiten und Leiden der Seele die Seele ſelbſt, und dieſe ihre Selbſtafficirbarkeit iſt das Vermögen des Gefühls, die einzelnen Selbſtaffectionen ſind die Gefühle. Wir fühlen uns daher heute aufgelegt, erregt, morgen dagegen gedrückt, verſtimmt; wir fühlen uns unmittelbar zu dieſem Menſchen hingezogen, von jenem abgeſtoßen. Erſt dadurch, daß wir uns ſo fühlen, kommen uns dieſe Zuſtände unſrer Seele zum Bewußtſeyn; nur durch das Gefühl des Hingezogenſeyns, der Liebe, der Abneigung erhalten wir eine Vorſtellung von der Liebe ꝛc. Und es iſt nicht bloß die Vorſtellung des Gegenſtandes, die dieß Gefühl erzeugt, ſondern die innere, pſychiſche und reſp. geiſtige Beſchaffenheit des Objekts afficirt unmittelbar die Seele, und dieſe Affektion kommt uns im Gefühle zum Bewußtſeyn. Durch das Gefühl erhalten wir daher nicht nur die erſte Kunde von dem Daſeyn und der Verſchiedenheit unſrer eignen geiſtigen Thätigkeiten, des Wahrnehmens, Beobachtens, Nachdenkens, Begehrens, Wollens ꝛc., ſondern auch von den verſchiedenen Verhältniſſen unſers Weſens zu den Objekten, mit denen wir in Berührung kommen, und damit von der (inneren — geiſtigen) Beſchaffenheit der Objekte ſelbſt. Dieſe erſte Kunde, zum klaren Bewußtſeyn gebracht, wird zur Vorſtellung dieſer verſchiedenen Verhältniſſe. Folglich kann nicht bloß „das Denken als Grund des Wollens und Fühlens," ſondern es muß auch umgekehrt das Wollen und Fühlen als Grund des Denkens, weil beſtimmter Gedanken, angeſehen werden.

Wenn daher der Verf. behauptet: „auch die Religion wurzelt urſprünglich im Denken, nicht im Gefühl: — nur weil der Menſch denkt, macht er ſich eine Vorſtellung von ſich und dem Abſoluten, ſetzt beide in Verhältniß, ſich in Abhängigkeit von

Gott, und nur durch diese Vorstellung erwächst ihm das Gefühl der Abhängigkeit, hat er Religion;" so müssen wir ihm entgegnen, daß die Vorstellung des Absoluten, nachdem sie entstanden, zwar sicherlich vom Gefühl der Abhängigkeit begleitet seyn wird, daß aber zur Entstehung eben dieser Vorstellung das Gefühl der Abhängigkeit nothwendig mitwirkt, nothwendige Bedingung ihrer Entstehung ist. Dieß folgt aus den Begriffsbestimmungen des Verf. selbst. Ihm ist die Religion in ihrer abstraktesten Fassung „Verhältniß des Menschen zu Gott" und der Begriff des Verhältnisses involvirt, wie er mit Recht bemerkt, „ein Beziehen des endlichen Geistes auf den göttlichen und ein Unterscheiden von diesem." Allein eben darum involvirt die Religion nothwendig auch ein Bezogenseyn des endlichen Geistes auf den göttlichen, das der beziehenden und unterscheidenden Thätigkeit unsers Denkens nothwendig vorausgeht, weil es sie erst veranlaßt. Denn so gewiß das Verhältniß des Menschen zu Gott ein objektives, reelles ist, so gewiß muß dem denkenden Beziehen ein Bezogenseyn zu Grunde liegen, weil es sonst eben nur ein subjektives Thun des Menschen, die Beziehung nur eine subjektive, selbstgemachte Vorstellung, ohne alle Objektivität wäre. Das Bezogenseyn aber, sofern es das Daseyn Gottes und die Bedingtheit des menschlichen Geistes durch Gott involvirt, giebt sich nicht nur selbst in einem Gefühle — der Abhängigkeit — kund, sondern dieß Gefühl enthält auch implicite die Kunde vom Daseyn des Absoluten eben als Absoluten. Auf Grund desselben entwickelt sich dann im menschlichen Geiste mittelst der erkennenden Betrachtung der Welt und seines eignen Wesens erst die Vorstellung (Idee) Gottes. Wäre es nicht so, bestände nicht ein unmittelbares, lebendiges, objektives Verhältniß Gottes zum menschlichen Geiste, so würde das schöne Wort des Verf.: „in der Religion versenkt sich der Mensch in die Gottheit, erfüllt sich mit ihr, und aus diesem Erfülltseyn erwächst ihm Versöhnung und Seligkeit," nur bedeuten können: der Mensch versenke sich in die Vorstellung Gottes und aus

dem Erfülltſeyn mit dieſer Vorſtellung erwachſe ihm die Vorſtellung der Verſöhnung und Seligkeit! —

Der zweite Punkt betrifft den Vorwurf, den der Verf. dem Theismus macht. Gewiß, wenn der Theismus den göttlichen Geiſt wiederum „losreißt“ vom Univerſum und ihn als ein Sonderweſen, das nichts mit der Welt gemein hat, faßt, ſo iſt dieß derſelbe Fehler, in welchen die alte deiſtiſche Weltanſchauung verfiel. Soll aber dieſer Fehler, wie der Verf. anzunehmen ſcheint, nur dadurch verbeſſert werden können, daß die pantheiſtiſche Einheit Gottes und der Welt, in der ſich beide nur wie „Inneres und Aeußeres“ zu einander verhalten, feſtgehalten wird, — womit Gott nur als Weltſeele oder Weltgeiſt gefaßt iſt, — ſo müſſen wir eine ſolche Verbeſſerung entſchieden ablehnen, weil ſie nur Fehler durch Fehler corrigirt. Denn jene Auffaſſung Gottes involvirt einen Widerſpruch gegen den Begriff des Geiſtes. Iſt Gott weſentlich Geiſt und damit an und für ſich Selbſtbewußtſeyn, — wie der Verf. ausdrücklich urgirt, — ſo kann er nicht bloß als Weltgeiſt gefaßt werden, weil in und mit dem Selbſtbewußtſeyn unmittelbar geſetzt iſt, daß er auch von einem Andern, das er nicht iſt, ſich unterſcheidet. Ohne dieſe Selbſtunterſcheidung als Conſequenz und integrirendes Moment des Selbſtbewußtſeyns iſt letzteres undenkbar, weil ohne ſie der Inhalt des Selbſtbewußtſeyns ein gänzlich unbeſtimmter, unklarer ſeyn würde, — was mit dem Begriffe des Selbſtbewußtſeyns und insbeſondere des abſoluten in Widerſpruch ſteht *). Möge man daher auch neben dem Geiſte und Selbſtbewußtſeyn noch eine Leiblichkeit (Natur) in

*) Gegen anderweitige Mißverſtändniſſe dieſes Satzes, daß das Selbſtbewußtſeyn Gottes die Exiſtenz (Schöpfung) der Welt als eines Andern, von ihm Verſchiedenen fordert, bemerke ich, daß Gott dadurch keineswegs in Abhängigkeit von der Welt geſetzt wird. Nicht der Welt und ihres Daſeyns bedarf Gott, um dadurch erſt zum Selbſtbewußtſeyn zu gelangen, ſondern ſein abſolutes Selbſtbewußtſeyn involvirt jenen Akt der Selbſtunterſcheidung, der aber als göttlicher Akt ein abſolut ſpontaner iſt, durch welchen die Welt erſt entſteht und ohne welchen Gott als Urſache der Welt, dieſe als Wirkung (Schöpfung) Gottes undenkbar iſt.

Gott annehmen, — Gott als selbstbewußten Geist zu fassen, involvirt immer, daß er zugleich als sich und seine Leiblichkeit von einem Andern unterscheidend gefaßt werde; das Eine ist unmöglich ohne das Andere. Hätte also Gott als Weltgeist an der Welt seine Leiblichkeit, so müßte außer dem Universum noch ein Andres angenommen werden, von dem Gott sich selbst und seine Leiblichkeit unterschiede und realiter unterschieden sey. Wir wenigstens vermögen uns Gott nicht nur nicht als selbstbewußten Geist, sondern überhaupt nicht zu denken, ohne ihn von einem Andern, das er nicht ist, zu unterscheiden, weil wir ohne solche Unterscheidung schlechthin kein Wesen, kein Objekt aufzufassen vermögen. — Wie trotz des Unterschieds zwischen Gott und Welt dennoch eine wahre, organische (durch den Zweck bedingte und bestimmte) Einigung beider stattfinden könne, habe ich vom Begriff des Weltlichen als des Relativen zu zeigen, wenigstens versucht (Grundprinc. d. Philos. II. 308 ff. Syst. d. Logik, S. 420 f.). Es ist das Problem, von dessen Lösung Seyn oder Nichtseyn des Theismus abhängt.

Was endlich die Behauptung des Verf. am Schluß seiner Abhandlung betrifft, daß so nothwendig auch Gott im Sinne des Theismus aufgefaßt werden müsse, doch jede Definition des Absoluten und also auch die theistische Gottesidee nur „eine sich selbst auflösende Analogie" sey, so basirt sich dieselbe auf die Trendelenburgsche Ansicht, daß alle Kategorieen nur auf das endliche, bedingte Seyn, nicht aber auf das Absolute Anwendung finden. Wir haben darauf schon erwidert, daß dann auch vom Absoluten gar nicht die Rede seyn könne, und daß es ein Widerspruch sey, vom Begriffe des Zwecks aus die Idee des Absoluten als der zwecksetzenden (und damit geistigen) Ursache der Welt für einen nothwendigen Gedanken und doch zugleich diesen Gedanken für undenkbar zu erklären. Der Verf. behauptet: der Pantheismus als der Standpunkt der bloßen Kraft löse sich auf; denn er beruhe auf den Begriff der Ursache, die Ursache aber sey niemals eine einheitliche, sondern zerfalle in eine Vielheit von Faktoren; — und in eine Vielheit von Bedin-

gungen können wir das Abſolute nicht zerlegen, denn dieſes ſey das in ſich Eine und Ungetheilte. Aber auch die Anſicht des Theismus löſe ſich ſelbſt auf; denn nach ihr ſey zwar das Abſolute nicht bloße Urſache, ſondern der zweckſetzende Grund; aber auch der Zweck ſey nur möglich durch eine Vielheit von Bedingungen, die er zum Ganzen verknüpfe, und eine ſolche Vielheit ſey wiederum ausgeſchloſſen vom Begriff des Abſoluten. — Allein ſo richtig es iſt, daß in der Welt die Urſache niemals eine einheitliche iſt, daß vielmehr die weltlichen Weſen immer nur mit einander (in der Vielheit) wirken, weil ſie kraft ihrer Relativität nur mit einander exiſtiren können, und ſo gewiß eben darum auch der Zweck in der Welt nur durch eine Vielheit von Bedingungen (Mitteln) möglich iſt; ſo ſcheint es uns doch keineswegs im Begriffe der Urſache und insbeſondre der Endurſache zu liegen, daß nur viele Urſachen eine Wirkung haben, nur viele Bedingungen (Mittel) einen Zweck realiſiren können. Wenn auch in der Welt, weil ſie ſelbſt eine Vielheit (Totalität) iſt, nur das Zuſammenwirken vieler Urſachen und Bedingungen eine Wirkung hervorbringt, ſo folgt doch daraus nicht, daß die Welt ſelbſt nicht die Wirkung Einer Urſache, ihr Zweck und deſſen Realiſirung nicht Gedanke und That Einer Endurſache ſeyn könnte. Fragen wir freilich, wie dieß möglich ſey, ſo werden wir die Antwort ewig ſchuldig bleiben. Denn das Wie vermögen wir ſchlechthin nirgend, von keinem Geſchehen, von keiner Wirkung zu erkennen: wir wiſſen ebenſowenig, wie die Körper ſich gegenſeitig anziehen oder Hydrogen und Orygen zu Waſſer ſich verbinden können, als wir wiſſen, wie Gott die Welt geſchaffen, oder wie Geiſt und Materie zuſammenhängen. Wir erkennen nur, daß etwas ſo ſey oder ſo und nicht anders gedacht werden müſſe; und dieſe Erkenntniß des bloßen Daß bleibt freilich Stückwerk, weil ihr das Wie fehlt. Aber darum hört ſie nicht auf Erkenntniß zu ſeyn, ſobald ſie ſich nur bewußt iſt, wie weit ſie reicht und nicht Erkennbares und Unerkennbares gedankenlos vermiſcht. —

H. U.

**Le Stresiane. Dialoghi di Ruggiero Bonghi. Dialogo IV: Sulla natura dell' atto creativo. Gena 1854.**

Unsere Zeitschrift hat vor einiger Zeit einen Correspondenz-Artikel aus Genua über die daselbst gegründete Akademie für italienische Philosophie gebracht. Unsere Leser werden diese Stiftung als ein bedeutungsvolles Zeichen der Neubelebung des philosophischen Geistes in Italien mit Freuden begrüßt haben, um so mehr als es keinem tiefer blickenden entgehen kann, wie nahe, trotz aller Gegensätze, Deutschland und Italien in ihrer vorherrschenden Richtung auf künstlerische und wissenschaftliche Thätigkeit, in ihrer kirchlich-religiösen Bedeutung, das Eine als Mittelpunkt des Katholicismus, das Andre als Geburts- und Centralstätte des Protestantismus, ja selbst in ihrer staatlichen Gestaltung und ihrem politischen Schicksal einander verwandt erscheinen. In der bildenden Kunst und in der Musik bilden Italien und Deutschland (mit den Niederlanden) entschieden die beiden Pole, um welche der ganze Entwickelungsgang der Kunst sich dreht. In der Poesie stehen sie gegen Frankreich und Spanien in keiner Beziehung, gegen England nur in Beziehung auf das Drama zurück, während sie alle drei an Vielseitigkeit, Fülle und Reichthum der Production übertreffen; und auch hier wiederum stehen sich wie Anfang und Ende einer großen Bildungsperiode, Dante's Divina Commedia und Göthe's Faust in so inniger, trotz aller Gegensätze unverkennbarer Geistesverwandtschaft gegenüber, daß sie wie zwei verschiedene Stämme aus Einer Wurzel entsprossen erscheinen. Im Gebiete der Wissenschaft gab Italien bekanntlich den ersten Anstoß zu jener Entwickelung, in deren Verfolg die neuere Philosophie epochemachend hervortrat und die Mutter der modernen Geistesbildung ward. Das politische Schicksal des edlen Volkes gestattete ihm nicht, die eingeschlagene Bahn bis zu ihrem Ziele zu verfolgen. Frankreich, England und insbesondre Deutschland übernahmen es, den philosophischen Gedanken auf den mannichfaltigsten Wegen und Abwegen durch alle die Gegensätze des Idealismus und Realismus, des Sensualismus und Rationalismus, des Materialismus und Spiritualismus, des Dogmatismus und Kriticismus, des Deis-

mus, Pantheismus und Atheismus, hindurchzuführen, die er durchlaufen mußte, um geläutert, vertieft und bereichert, zu dem Punkte, von dem er ausging, zur christlichen Weltanschauung zurückzukehren und den als Resultat der freien Forschung neugewonnenen Kern derselben als Samenkorn der Zukunft in den allseitig durchpflügten Boden zu senken. Nachdem aber dieser Punkt erreicht ist, wo es dem Italienischen Geiste in den Gang der Entwickelung wieder einzugreifen vergönnt scheint, sehen wir auch wiederum ein neues Leben sich regen. Die Arbeiten und Vorträge der zahlreichen Mitglieder der philosophischen Akademie, unter denen wir mehreren Celebritäten der Italienischen Literatur begegnen, bekunden nicht nur das neu erwachte Interesse, das die philosophischen Probleme in allen Kreisen der höheren Bildung Italiens finden, sondern auch eine achtungswerthe Bekanntschaft mit der philosophischen Literatur Deutschlands, auf welche vielfach ausdrücklich Bezug genommen wird. — Aehnliche Erscheinungen zeigen sich in Frankreich und England; ja selbst in Amerika tritt allgemach einige Theilnahme für philosophische Dinge und für die vergangenen und gegenwärtigen Bewegungen im „philosophischen" Deutschland hervor. Damit eröffnet sich, wie es scheint, die Möglichkeit gemeinsamer Arbeit und gegenseitiger Förderung, die Aussicht auf einen Ideenverkehr unter den verschiedenen Nationen der civilisirten Welt, dessen natürlicher Mittelpunkt, trotz der gegenwärtigen Ungunst der Verhältnisse, doch immer Deutschland bleiben wird, und den nach Kräften anzuregen und zu vermitteln, die Redaction dieser Zeitschrift für ihre Pflicht hält, möge auch der Erfolg noch zweifelhaft und ein sicheres Resultat noch in weiter Ferne liegen. —

Zu diesen erfreulichen Zeichen der Zeit, soweit sie Italien betreffen, gehört auch die vorliegende Schrift, die uns von dorther zugekommen ist. Der Verf. ist Mitglied der Genueser Akademie, und hat derselben gleich zu Anfang eine Geschichte des Begriffs der Seele in den verschiedenen Schulen des Alterthums und des Mitelalters eingereicht, welche unter den Schriften der Akademie abgedruckt worden. Wenn wir recht verstanden haben,

bildet auch der vorliegende Dialog einen Theil dieser Schriften, die für das Jahr 1854 von ihr veröffentlicht werden. Das Ganze erscheint in vieler Beziehung charakteristisch für die Bestrebungen der Italienischen Philosophie. Wie es in seinem Titel an Cicero's Tusculanen erinnert, so schließt es sich in der Form eng an die Platonischen Dialogen an, und beweist damit, wie lebendig noch immer die Reminiscenzen an die große klassische Vergangenheit der Nation in die geistige Produktionskraft der Gegenwart eingreifen. Die Unterredenden sind Alessandro Manzoni, der berühmte Dichter, Antonio Rosmini, Priester von Roveredo, Verfasser einer Psychologie, einer Theodicee ꝛc., der Marchese di Cavour (vermuthlich der Ministerpräsident von Turin), und der Verfasser unter der bescheidenen Maske eines giovine napoletano. Aus der Vorrede, einem Widmungsschreiben an den Marchese, ersehen wir, daß diese Personen nicht willkührlich gewählt sind, sondern daß zwischen ihnen nicht selten philosophische Discussionen und unter andern eine Unterredung über das fragliche Problem wirklich stattgefunden, welche dem Verf. Veranlassung zu seiner Schrift gegeben. Wiederum ein charakteristischer Zug für den Ernst und die Bedeutung der philosophischen Bestrebungen in Italien. Wo gäbe es im „philosophischen" Deutschland, unter der „Nation von Denkern", einen bedeutenden Dichter oder Staatsmann, der es sich je einfallen ließe, eine der schwierigsten Fragen der Metaphysik alles Ernstes zu erörtern! —

Die dialogische Form, die bei uns nicht ohne Grund in Mißcredit gekommen ist, wird vom Verf. mit großer Geschicklichkeit gehandhabt, und gewährt ihm den doppelten Vortheil, einmal einer Belebung seiner Darstellung durch einzelne Züge von charakteristischen Eigenthümlichkeiten der sich unterredenden Personen, sodann einer größeren Freiheit der Bewegung, wodurch es ihm möglich ist, das einzelne Problem zu erörtern, ohne ein ganzes System der Metaphysik zu Grunde zu legen. Indeß ist seine Schrift keineswegs bloß hinsichtlich ihrer Form und wegen ihrer persönlichen Beziehungen von Interesse; auch der Inhalt bietet Manches Beachtenswerthe dar, und giebt eine Lösung des Problems, die jedenfalls auf Eigenthümlichkeit Anspruch hat. Sehr gelungen insbesondere ist die Widerlegung des Pantheismus, der das Absolute als bloße, an sich unbewußte, Alles aus sich emanirende oder selbst in Alles sich verwandelnde Substanz faßt, indem der Verf. vortrefflich zeigt, daß die geordnete Reihenfolge der Dinge und gesetzliche Succession der Erscheinungen, z. B. die Entwickelung einer Pflanze aus dem Samenkorn durch die verschiedenen Stadien ihres Wachsthums hindurch, in denen jedes Moment auf ein folgendes hinweist und als Vorstufe (Mit-

tel) zu einem bestimmten Ziele (Zwecke) erscheint, von der pantheistischen Voraussetzung aus schlechthin unbegreiflich bleibe und offenbar vielmehr den Gedanken als das erste, allem Andern vorauszusetzende Seyn fordere. Der Gedanke aber sey undenkbar ohne ein Denkendes, das ihn denke (Subjekt), und ohne ein Gedachtes, das seinen Inhalt bilde (Objekt). Daraus folge, daß das erste Seyende, Absolute, nothwendig als Seyendes-Subjekt (ente-soggetto) und damit als real, als Seyendes-Objekt (ente-oggetto) und damit als ideal, und als Einheit (sintesi) beider gefaßt werden müsse. Die Einheit von Subjekt und Objekt sey aber, sobald das Objekt, wie hier, schlechthin selbständig, absolut sey, nicht nur das Wesen des Selbstbewußtseyns, sondern auch der Liebe, und darum bezeichnet der Verf. das Absolute in dieser Einheit als das Gute oder als ente-morale, ente-moralità. Vortrefflich zeigt er sodann, daß, was uns als bloße Thatsache, als reelle Nothwendigkeit erscheine, für den absoluten Geist zugleich logische Nothwendigkeit sey, indem z. B. die Schwerkraft, die den Stein fallen mache und die wir als bloß gegebene, reelle Nothwendigkeit hinnehmen müssen, für den göttlichen Verstand, der den Stein geschaffen und sein Wesen (seinen Begriff) ihm bestimmt habe, eine logische (begriffliche) Nothwendigkeit sey, deren Nichtseyn eine Absurdität, weil ein Widerspruch gegen den Begriff des Steins seyn würde, — daß also jener dreifache Unterschied im Absoluten, seine Dreifaltigkeit (triplicità), die absolute Einheit keineswegs störe. Aber diese Dreifaltigkeit, die der Verf. die Natur oder den Organismus des ersten Seyenden nennt, setze das Seyn desselben voraus, und die Subsistenz des Seyns überhaupt (la sussistenza dell' essere) lasse sich nur denken als ein Akt, von dem sich weder ein ideeller Grund (ragione) noch eine reelle Ursache (cagione) außer ihm selbst finde, der also weder als frei noch als nothwendig angesehen und daher nach Analogie dessen, was in uns selbst vorgehe, am füglichsten ein willkührlicher Akt (atto arbitratrio) genannt werden könne. Mit diesem Akte falle zwar jener, auf dem der Organismus des Absoluten beruhe, in Eins zusammen; während aber der Akt des Seyns als ein willkührlicher zu fassen sey, müsse jener zweite Akt, der atto generativo, als ein nothwendiger bezeichnet werden, weil es in der Wesenheit (essenza) des Seyns selbst liege, daß es in jener Dreifaltigkeit existire. — Sey nun dieß die präexistirende Natur des Unendlichen, so lasse sich danach leicht ersehen, wie die Natur des Endlichen beschaffen seyn und der Schöpfungsakt desselben aufgefaßt werden müsse. Zunächst sey dieser Akt insofern ein wahrhaft schöpferischer, als eben das erste Existirende das Unendliche sey und das Endliche nur durch das Unendliche zur

Existenz komme. Sodann aber sey er ebenfalls als atto arbitrario zu bezeichnen, weil er mit demjenigen Akte, durch den das Unendliche existire, in Eins zusammenfalle. Denn das Seyn habe an sich die Möglichkeit (possibilità), sowohl als Endliches wie als Unendliches zu existiren, und das Endliche, sofern es *sey*, müsse daher von demselben Akte herrühren, in welchem das Seyn überhaupt gesetzt sey. Insofern habe die Existenz das Endlichen ebensowenig einen Grund (ragione), als die des Unendlichen. Dennoch bestehe ein großer Unterschied zwischen beiden. Denn das Unendliche habe weder einen Grund noch auch eine Ursache (cagione) seines Seyns außer ihm selber und lasse nicht die Möglichkeit des Nichtseyns zu; das Endliche dagegen habe zwar keinen Grund, wohl aber die Ursache seines Seyns außer sich, und könne, wegen der ihm wesentlichen und nothwendigen Natur des Zufälligen, auch ebensowohl nicht seyn. — Zum Schluß sucht dann der Verf. zu zeigen, daß das Endliche, obwohl es nur durch einen willkührlichen Akt des Unendlichen existire, doch in Bezug auf seine Beschaffenheit nothwendig sey: denn es müsse, unter den aus der Natur des Endlichen folgenden Bedingungen und Modificationen, im Wesentlichen denselben Organismus haben wie das Unendliche, weil eben dieser Organismus (jene triplicità) in der Wesenheit des Seyns selbst liege. —

Wir bedauern nicht näher auf das Einzelne eingehen zu können. Wir bemerken daher nur, daß uns die Abhandlung, die übrigens entschieden von philosophischer Bildung und nicht unbedeutendem Scharfsinn zeugt, an Einem Hauptmangel zu leiden scheint: es fehlt ihr durchweg eine nähere, möglichst exakte Begriffsbestimmung der philosophischen Termini, mit denen der Verf. operirt. Er braucht offenbar die Ausdrücke essere und sussistenza in verschiedenem Sinne; ja selbst essere und ente haben nicht immer dieselbe Grundbedeutung. Gleichwohl giebt er nirgend an, was er unter diesen Ausdrücken versteht und wie die damit bezeichneten Begriffe sich unterscheiden. Ebensowenig definirt er die Begriffe von Akt, Grund und Ursache, Unendlichem und Endlichem ꝛc. Dadurch aber entstehen Inconvenienzen und anscheinende Widersprüche, die sich vielleicht hätten vermeiden lassen. So z. B. wenn der Verf. sagt: die Subsistenz des Seyns sey ein Akt (jener atto arbitrario), und damit dieser Akt hervorgehe (sorga), bedürfe es nicht eines Minimums, sondern eines Maximums des Seyns, d. h. einer Totalität von Seyn; — so müssen wir nothwendig fragen: wie kann von einem Akt die Rede seyn, auf dem die Subsistenz des Seyns beruht oder in dem sie besteht, und der doch selbst zu seiner Entstehung eines Maximums des Seyns bedürfen soll? Damit ist

ja das Seyn, das in jenem Akte ſeine Subſiſtenz haben ſoll, vielmehr dem Akte ſelbſt vorausgeſetzt, und damit ein Seyn vor allem Seyn angenommen! Wir müſſen weiter fragen: wer iſt es, der jenen Akt vollzieht? Denn ſo gewiß der Gedanke ein Denkendes fordert, ſo gewiß ſetzt jeder Akt ein Aktives, Thätiges, voraus, deſſen That er iſt. Wenn ferner der Verf. behauptet, der Schöpfungsakt des Endlichen habe keinen Grund, weil er mit dem Akte, durch den das Unendliche ſelbſt ſey, in Eins zuſammenfalle, wohl aber eine Urſache, weil das Endliche nur durch einen willführlichen Akt des Unendlichen ſubſiſtire, ſo ſcheint dieſe Unterſcheidung den Widerſpruch zu involviren, daß das Unendliche und das Endliche zugleich (in Einem Akte) ſeyn, und doch eben daſſelbe Unendliche das Prius (die Urſache) des Endlichen ſeyn ſoll. Aber auch die Begriffe des Unendlichen und Endlichen ſelbſt gerathen unter einander und mit dem Begriffe des Seyns in Widerſtreit. Denn wenn der Verf. einerſeits erklärt: das Seyn habe die Möglichkeit ſowohl endlich als unendlich zu ſeyn, dann aber behauptet: die Unendlichkeit ſey kein bloßer Modus des Seyns, ſondern das Seyn ſelbſt, und doch wiederum hinzufügt, die Endlichkeit (Gränze) inhärire nicht dem Seyn an ſich, ſondern ſey ihm accidentell, ſo laſſen ſich dieſe Sätze ohne eine nähere Erläuterung ſchwer vereinigen. Es leuchtet wenigſtens nicht unmittelbar ein, wie das Unendliche, welches das Seyn ſeyn ſoll, doch per accidens endlich werden könne, und ebenſowenig, wie das Seyn, wenn ihm an ſich die gleiche Möglichkeit ſowohl endlich als unendlich zu ſeyn zukommt, doch mit der Unendlichkeit Eins ſeyn ſoll.

Je tiefer der Verf. in die von ihm behandelten Probleme eindringt, deſto mehr wird er ſich ſelbſt überzeugen: daß in der Metaphyſik kein Schritt vorwärts zu kommen iſt, ohne eine gründliche Erörterung der logiſchen (kategoriſchen) Grundbegriffe, des Seyns, Werdens, Daſeyns, der Qualität und Quantität, des Weſens, der Subſtanz, des Grundes und der Urſache ꝛc. Und in dieſer Beziehung, glauben wir, dürfte nicht nur die Italieniſche, ſondern auch die Engliſche und Franzöſiſche Philoſophie erſt noch Manches von der Deutſchen, die keineswegs (wie man im Auslande zu meinen ſcheint) mit Hegel endet, zu lernen haben, ehe ſie ſich mit letzterer auf gleicher Höhe befindet. Gute Ueberſetzungen Deutſcher Schriften über Logik und Metaphyſik, aber nicht bloß Hegel's, würden daher u. E. den Fortſchritt der Italieniſchen Philoſophie bedeutend fördern.

H. U.

---

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

# Die menschliche Gestalt in ihrer Einheit mit der menschlichen Bestimmung.

Von Prof. Dr. Adolf Zeising.

Die Schönheit, Zweckmäßigkeit und Gottähnlichkeit der menschlichen Gestalt ist von jeher bewundert und gepriesen worden, und unter den poetischen Schilderungen wie unter den philosophischen oder naturwissenschaftlichen Beschreibungen derselben verdienen nicht wenige theils wegen der Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung, theils wegen der Fülle und Feinheit der darin niedergelegten Beobachtungen ausgezeichnet genannt zu werden. Trotzdem ist, so viel mir bekannt, unter allen diesem Gegenstande gewidmeten Arbeiten von Platon bis in die neueste Zeit hinein keine einzige, welche den strengeren Anforderungen der Wissenschaft wirklich zu genügen vermöchte, ja man kann sagen, daß mit einer ächtwissenschaftlichen Behandlung der Sache kaum der Anfang, kaum ein Versuch gemacht ist. Der Gesichtspunkte, von denen aus die Wissenschaft die menschliche Gestalt zu betrachten hat, können drei unterschieden werden: zuerst der rein empirische, der es mit Feststellung der Thatsachen zu thun und namentlich auszumitteln hat, wie man aus der unendlichen Masse der verschiedenen Individualbildungen die besonderen Typen der verschiedenen Classen und Racen und aus diesen einen alle Sonderunterschiede ausgleichenden Universaltypus gewinnen könne; sodann der ästhetische, welcher nachzuweisen hat, daß die Formen der Menschengestalt auf das Vollkommenste der Idee des Schönen entsprechen, daß sie also rein in sich selbst, in ihrem unmittelbaren Erscheinen diejenigen Bedingungen vereinigen, unter denen sich überhaupt nur die höchste Idee in Form einer einzelnen Erscheinung veranschaulichen kann; endlich der teleologische, dessen Aufgabe darin besteht, zu zeigen, daß diese Formen auch diejenigen sind, durch welche der Mensch am Vollkommensten seine Bestimmung zu erfüllen und am Befriedigendsten sowohl für ihn selbst wie für das ihn umfassende Ganze das von Gott ihm vorgesteckte und bei allen Bestre-

bungen und Handlungen ihm vorschwebende Ziel zu erreichen vermag.

Von welchem dieser drei Standpunkte man nun auch die bisherigen Leistungen ansehen möge: man kann sich nicht verhehlen, daß die Hauptsache noch zu thun übrig ist. Das Anerkennungswertheste ist offenbar in erster Beziehung geschehen, theils durch die Forschungen der Anatomie, Physiologie und Ethnographie, theils durch die theoretischen Arbeiten der praktischen Künstler. Während aber die Anatomen und Physiologen ihre Untersuchungen vorzugsweise den einzelnen Bestandtheilen und dem inneren Organismus zuwandten, ließen sie gerade der Totalität und der äußerlich wahrnehmbaren Gestalt des menschlichen Körpers nicht die wünschenswerthe Berücksichtigung widerfahren, oder wenn sie dieselben mit in Betracht zogen, hatten sie in der Regel nur die praktischen Bedürfnisse der Künstler im Auge und beschränkten sich, wie diese, darauf, die Verhältnisse und Maaße der einzelnen Körpertheile rein äußerlich, gewöhnlich nach Kopflängen, Handlängen, Fußlängen u. s. w., zu bestimmen, ohne uns über die Gründe, warum sie gerade diese Maaße als die normalen betrachteten, Rechenschaft abzulegen. Nicht selten beruhen diese Angaben auf bloßen Ueberlieferungen; wenn aber auch besondere Messungen zum Grunde lagen, so waren diese doch immer in viel zu beschränktem Umfange d. h. einerseits mit zu wenigen, andererseits mit zu gleichartigen Individuen vorgenommen, als daß nicht viele der auf diesem Wege gewonnenen Bestimmungen den Charakter der Einseitigkeit und Zufälligkeit tragen sollten. Namentlich pflegte man hiebei die Abweichungen fremder Nationalitäten und Racen entweder gar nicht oder nicht genügend zu berücksichtigen; und wenn die Ethnographie und die vergleichende Anatomie diesen Unterschieden ihre Aufmerksamkeit widmete, begnügte sich jene in der Regel mit bloß descriptiven Bestimmungen, ohne sich auf sorgfältige und umfassende Messungen der einzelnen Körperpartien einzulassen, diese hingegen beschränkte sich meistentheils auf die Bildungen des Skelets und war überdies bei ihren Untersuchungen an eine

geringere Anzahl von Exemplaren gebunden, woraus sich nur annäherungsweise allgemeine Resultate ziehen lassen. Nichts desto weniger müssen gerade die hierher gehörigen Arbeiten von Peter Camper, Sömmering, Blumenbach, Cuvier, Humboldt, Burmeister, Quetelet u. A. als das wissenschaftlich Bedeutenste, was bisher für die Morphologie der menschlichen Gestalt geschehen ist, und als höchst werthvolle Grundlagen für weitere Forschungen angesehen werden.

Bei Weitem unzureichender ist das bisher vom ästhetischen Standpunkte in dieser Hinsicht Geleistete. Zwar giebt es wohl kaum eine Aesthetik, welche diese Frage ganz unberührt ließe und nicht den Versuch machte, die Schönheit der meschlichen Gestalt nicht bloß als die vollendetste zu bezeichnen, sondern sie als solche auch zu erklären und zu begründen; aber Alles, was in dieser Absicht gesagt wird, läuft, bei Licht betrachtet, nur auf mehr oder minder geistreiche, mehr poetische als wissenschaftliche Paraphrasen der unmittelbaren Beobachtungen und auf Hervorhebungen einzelner allerdings zur Schönheit beitragender Momente hinaus, ist aber weit entfernt, uns über den nothwendigen Zusammenhang der menschlichen Formen mit der Schönheitsidee und über den einheitlichen, dem ganzen Körperbau zum Grunde liegenden Urgedanken wirklich Aufschluß zu geben; ja man verliert hiebei gewöhnlich so sehr den ästhetischen Gesichtspunkt aus dem Auge, daß man, statt die Schönheit unmittelbar aus den Formen und deren idealen Verhältnissen abzuleiten, den Nachweis der Zweckmäßigkeit dafür unterschiebt und sich mithin auf den teleologischen Standpunkt verirrt.

Hieraus sollte man schließen, als sey die wissenschaftliche Reproduction der Menschengestalt vom teleologischen Standpunkte eine leichtere, als die vom ästhetischen Gesichtspunkte, und als werde man mit den Leistungen in dieser Beziehung zufriedener seyn können; aber dem ist keineswegs so. Auch hier hat man sich bisher fast nur auf mehr oder minder wichtige Einzelheiten eingelassen, z. B. die zweckmäßige Construction des Auges zum Behuf des Sehens, des Ohres für die Function des Hörens u. s. w.

nachgewiesen; dagegen eine Darstellung, welche von der allgemeinen Bestimmung des Menschen überhaupt ausginge und darthäte, daß der Mensch zufolge dieser Bestimmung im Ganzen wie im Einzelnen gerade diese und keine andere Gestalt und Gliederung erhalten mußte, ist, so weit mir bekannt, in befriedigender Weise noch nicht geliefert worden, wenn auch, wie z. B. von Herder in der Philosophie zur Geschichte der Menschheit und schon im Alterthum von Platon und Cicero, sehr werthvolle Anläufe dazu gemacht sind.

In dieser Beziehung liegt also der wissenschaftlichen Forschung noch ein weites Feld offen, und die rege Thätigkeit, welche sich gerade in jüngster Zeit, wie der Morphologie überhaupt, so namentlich auch der Morphologie der Menschengestalt zugewandt hat, giebt einen Beleg dafür, daß das Bedürfniß wirklich empfunden wird. Als ein Product dieses Bedürfnisses muß ich auch meine im Laufe des vorigen Jahres erschienene Proportionslehre *) bezeichnen, und ich darf wohl, ohne unbescheiden zu erscheinen, um so eher die Hoffnung aussprechen, daß man in ihr, wie von vielen Seiten bereits geschehen, einen nicht unwichtigen Beitrag zur Lösung der hier in Rede stehenden Frage erkennen werde, als ich darin eine ursprünglich mich selbst überraschende Entdeckung niedergelegt habe, welche die längst gefühlte Einheit und Harmonie sämmtlicher in Natur und Kunst durch Schönheit sich auszeichnenden Formen mathematisch nachweist, die Entdeckung nämlich, daß die ganze proportionale Gestaltung und Gliederung des menschlichen Körpers auf der consequent durchgeführten Eintheilung und Untereintheilung seiner verticalen Axe nach dem Verhältnisse des sogenannten goldenen Schnitt's beruht, und daß ganz dasselbe Verhältniß einer großen Anzahl von anderen Erscheinungen, z. B. in der Natur der Anordnung der

*) Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, aus einem bisher unerkannt gebliebenen, die ganze Natur und Kunst durchdringenden morphologischen Grundgesetze entwickelt und mit einer vollständigen Uebersicht der bisherigen Systeme begleitet von A. Zeising. Mit 177 in den Text gedruckten Holzschnitten. Leipzig, R. Weigel. 1854.

Planeten, der Configuration des Continents, der Figur vieler Krystalle, Pflanzen und Thiere und an den Pflanzen namentlich der Blattstellung, in der Kunst dagegen den ausgezeichnetsten Werken der Baukunst, den befriedigendsten Accorden der musikalischen Harmonie u. s. w. als das normirende und Schönheit verleihende Gestaltungsprincip zum Grunde liegt. Das Wesen des goldenen Schnitts besteht bekanntlich darin, eine als Ganzes gegebene Größe dergestalt in einen größeren und kleineren Theil zu theilen, daß sich der Minor zum Major ebenso verhält wie der Major zum Ganzen d. h. zur Summe beider Theile. Diese Theilung läßt sich, wie in meiner Schrift gezeigt ist, auf geometrischem und arithmetischem Wege vollziehen; jedoch selbst bei der minutiösesten Genauigkeit nie so genau, daß die Idealität des Verhältnisses vollkommen erreicht würde: denn es fällt stets entweder der Major um irgend einen kleinen Bruchtheil zu groß und der Minor zu klein, oder umgekehrt der Major zu klein und der Minor zu groß aus, es läuft also die streng gesetzmäßige Theilung stets auf einen unberechenbaren, unendlichen Bruch hinaus und es erweist sich also das Verhältniß hierdurch als ein in seiner Vollendung rein ideales und in der realen Welt stets nur annäherungsweise zu erreichendes, woraus erhellt, daß es in der Wirklichkeit bald nach der einen, bald nach der andern Seite mehr oder minder hinüberschwanken und eben hierdurch einer unendlichen Modification und Variation fähig seyn muß *). Nimmt man z. B. als Gan-

*) In meiner Proportionslehre habe ich für das Ganze die Zahl 1000 oder die Einheit in der Form von 1000 Tausendsteln angenommen. Aus einer fortgesetzten Eintheilung und Untereintheilung dieser Zahl ergiebt sich folgende proportionale Zahlenreihe:

1000 : 618 : 381 : 236 : 145 : 90 : 55 : 34 : 21 : 13 : 8 : 5 : 3 : 2 : 1 : 0,

in welcher, wenn die hier weggelassenen Decimalbrüche mit in Rechnung gebracht werden, jedes Glied das Ganze oder die Summe der beiden nächst folgenden, so wie umgekehrt die Differenz der beiden nächstvorangehenden Glieder ist, und sich mithin immer je drei nächstzusammenliegende Glieder zu einer Proportion vereinigen lassen, in welcher das erste Glied das Ganze, das zweite der Major und das dritte der Minor ist, z. B. 145:90:55; 13:8:5 u. s. w. In dieser Zahlenreihe nimmt die in den drei ersten

zes die Zahl 8 an, so fallen — um hier von den Brüchen abzusehen — auf den Minor 3 und auf den Major 5 Einheiten und man erhält die Proportion $3:5 = 5:8$, in welcher, wie man bei genauerer Berechnung finden wird, der Minor 3 ein wenig zu klein und der Major 5 ein wenig zu groß ist. Nimmt man hingegen die Zahl 13 als Ganzes an, so fallen auf den Minor 5 und auf den Major 8 Einheiten und man erhält die Proportion $5:8 = 8:13$, in welcher umgekehrt der Minor 5 ein wenig zu groß und der Major 8 ein wenig zu klein ist. Diese Differenz des realen Verhältnisses vom idealen kann nun zwar durch genauere Berechnung auf den winzigsten, in der realen Welt gar nicht in Betracht kommenden Bruchtheil reducirt werden z. B. wenn man für die Proportion $3:5 = 5:8$ folgende setzt: $3_{,1056172} : 5_{,0249943} = 5_{,0249943} : 8_{,1306215}$, und in der Proportion $5:8 = 8:13$ für 5 und 8 dieselben, so eben genannten Zahlenwerthe und für 13 die genauere Bestimmung $13_{,1556158}$ eintreten läßt. Ganz aber läßt sie sich niemals überwinden, und es kann also in der Wirklichkeit die Realisation

---

Gliedern höchst unbedeutende Abweichung von der Idealität des Verhältnisses mit jedem folgenden Gliede regelmäßig zu, jedoch in so geringem Maaße, daß sie erst in den letzten Gliedern (3 : 2, 2 : 1, 1 : 1 und 1 : 0) fühlbar wird und zu wesentlich anderen Verhältnissen, namentlich zu dem der völligen Gleichheit (1 : 1) und dem der absoluten Differenz (1 : 0) überleitet. Ganz dieselbe Zahlenreihe, nur in umgekehrter Ordnung, erhält man also auch dadurch, daß man von 1 und 2 ausgeht, dann 3 als die Summe dieser beiden Zahlen, hierauf 5 als die Summe von 2 und 3, dann 8 als die Summe von 3 und 5 u. s. w. folgen läßt z. B. 1 : 2 : 3 : 5 : 8 : 13 : 21 : 34 u. s. w. Erst in den höheren Gliedern zeigt diese Reihe kleine Abweichungen von der obigen aus der Zahl 1000 entwickelten, welche wiederum in der Vernachlässigung der Decimalbrüche ihren Grund haben, aber so unbedeutend sind, daß sie gänzlich außer dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung liegen und überdies die interessante Bemerkung bieten, daß sie wieder in derselben Zahlenreihe fortschreiten, wie man z. B. aus folgender Zusammenstellung der letzten Glieder sehen kann:

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Streng gesetzliche Reihe: | $90,_1 \ldots$ : | $145,_8 \ldots$ : | $236,_0 \ldots$ : | $381,_9 \ldots$ : | $618,_0 \ldots$ : | 1000. |
| Summarische Reihe | : 89 | : 144 | : 233 | : 377 | : 610 | : 987 |
| Abweichungen | : $1,_1$ | : $1,_8$ | : $3,_0$ | : $4,_9$ | : $8,_0$ | : 13. |

worin man sofort den genaueren Ausdruck der ersten Glieder 1 : 2 : 3 : 5 : 8 : 13 wieder erkennen wird.

der dieſem Verhältniß zum Grunde liegenden Idee nur dadurch bewirkt werden, daß jedem Verhältniß, in welchem der Minor bevorzugt erſcheint (z. B. 5:8) ein anderes, in welchem umgekehrt der Major bevorzugt wird (z. B. 3:5 oder 8:13), gegenübergeſtellt und mithin durch eine gedoppelte Ausführung der Idee, einmal zu Gunſten des Minor, das andre Mal zu Gunſten des Major, jene Differenz ausgeglichen und conpenſirt wird. Und von dieſem Mittel hat denn auch die Natur, wie ich ſogleich näher andeuten werde, bei der Gliederung des menſchlichen Körpers, bei der Anordnung der Blattſtellung, bei der Verhältnißbeſtimmung der befriedigendſten Accorde in unverkennbarer Weiſe Anwendung gemacht, ſo daß ſich das der Gleichtheilung näher kommende Verhältniß 5:8 als Typus für die ſtrengere, dagegen das der Differenzirung Vorſchub leiſtende Verhältniß 3:5 als Typus für die freiere Realiſation der Idee faſſen läßt.

Nimmt man nämlich mit der Totalhöhe des menſchlichen Körpers vom Scheitel bis zur Fußſohle die Theilung nach dem goldnen Schnitt vor, ſo fällt dieſelbe ſtets mit der Taille zuſammen, theilt alſo den ganzen Körper in ſeine beiden Haupttheile, den kürzeren Ober- und den längeren Unterkörper, deren ſcharfe Abgränzung ſich am Entſchiedenſten im Skelet durch die merkliche Lücke zwiſchen den unterſten Rippen und den Kämmen des Hüftbeins darſtellt, an der Oberfläche des Körpers aber außer durch die Weichen auch durch den Nabel und noch genauer durch die ein wenig über demſelben hinlaufende Falte, welche beim Bücken entſteht und als die eigentliche Linie der Taille erſcheint, markirt wird. Nun liegt aber, wie bekannt, die Taille bei den Frauen durchſchnittlich um ein Weniges höher als bei den Männern, und wenn man dieſe Differenz mit der ſtreng geſetzlichen Eintheilung nach dem goldnen Schnitt vergleicht, ſo findet man, daß bei den Frauen die oben bezeichnete Taillenlinie ein wenig oberhalb, bei den Männern hingegen ein wenig unterhalb des goldnen Schnitts liegt, daß alſo bei jenen der Unterkörper als Major, bei dieſen der Oberkörper als

Minor ein wenig bevorzugt ist, mithin der weibliche Körper nach dem freieren Typus (3:5), der männliche Körper dagegen nach dem strengeren Typus (5:8) eingetheilt ist. Der weibliche Körper bildet also, wenn man seine Totalhöhe als 8 annimmt, die Proportion: $8:5 = 5:3$; der männliche dagegen, wenn seine Totalhöhe als 13 angenommen wird, die Proportion: $13:8 = 8:5$. *) Mann und Weib stellen daher erst zusammen d. h. in ihrer gegenseitigen Ausgleichung und Ergänzung das ideale Verhältniß dar und sind mithin, einzeln für sich betrachtet, als die aus der Idealität des Verhältnisses selbst nothwendig hervorgehenden charakteristischen Modificationen oder Differenzirungen des allgemeinen Menschentypus anzusehen.

Ganz ebenso gestaltet sich merkwürdiger Weise die Sache in den Verhältnissen der musikalischen Harmonie: denn es ist unbestrittene und unbestreitbare Thatsache, daß sich ein zweistimmiges Tonstück wirklich zweistimmig d. h. mit zwei verschiedenen Tönen auf befriedigende Weise in Dur nur mit der kleinen, in Moll dagegen nur mit der großen Serte (von Oben nach Unten gerechnet) d. h., wenn c als Grundton angenommen wird, mit $e + \bar{c}$ oder mit $es + \bar{c}$ schließen läßt, daß also diese beiden Zweiklänge die einzigen absulut befriedigenden, keiner Auflösung

*) Natürlich ist die Modification des gesetzlichen Verhältnisses nicht gerade an diesen Grad der Abweichung gebunden, vielmehr läßt sich derselbe als derjenige betrachten, in welchem sich der charakteristische Unterschied des strengeren und freieren Typus schon mit größter Schärfe ausprägt, während in der Mehrzahl der wohlgefälligen männlichen und weiblichen Körper die Abweichung vom Gesetz eine geringere zu seyn pflegt, und zwar bei Frauen nach den dem Verhältniß 3:5 analogen Verhältnissen: 8:13, 21:34, 55:90, 145:236, 381:618 u, s. w.; bei Männern dagegen nach den mit 5:8 correspondirenden Verhältnissen: 13:21, 34:55, 90:145, 236:381, 618:1000 ꝛc. — unter denen jedes folgende dem reingesetzlichen um ein regelmäßig fortschreitendes Quantum näher kommt als das ihm vorangehende, während die Verhältnisse rückwärts von 5:3, nämlich 2:1 und 1:0, und rückwärts von 8:5, nämlich 3:2 und 1:1 zu völlig anderen Verhältnissen und zwar jenes zu dem der unbegränzten Differenz (1:0), dieses hingegen zu dem der völligen Indifferenz (1:1) über eiten.

bedürftigen ſind; es iſt aber ferner auch Thatſache, daß die kleine Serte oder der Durzweiklang dem Verhältniß 5:8, dagegen die große Serte oder der Mollzweiklang, dem Verhältniß 3:5 entſpricht, und es ſpringt alſo mit mathematiſcher Beſtimmtheit in die Augen, daß auch dieſe beiden Tonverbindungen nichts Anderes als charakteriſtiſche Typen deſſelben Verhältniſſes ſind und daß dieſelben auf das Genaueſte mit den beiden geſchlechtlichen Typen der Menſchengeſtalt correſpondiren, dergeſtalt, daß der Durzweiklang (mit dem ſtrengeren Verhältniß 5:8) dem männlichen, dagegen der Mollzweiklang (mit dem freieren Verhältniß 3:5) dem weiblichen Körperbau entſpricht — eine Analogie, die, wie ſchon die Namen Dur und Moll beweiſen, von Anfang an gefühlt, bis jetzt aber in befriedigender Weiſe nicht erklärt iſt. Daher ſtellen denn, wie Mann und Weib, ſo auch der Dur- und Mollzweiklang erſt vereinigt und ſich gegenſeitig ausgleichend den vollkommen befriedigenden Dreiklang her: denn dieſer beſteht bekanntlich nach der gewöhnlichen Bezeichnung ſtets aus der Verbindung einer großen Terz (ce) mit einer kleinen Terz (eg), die Terzen aber ſind bekanntlich nichts weiter als umgekehrte, in der Stellung veränderte Serten, und es läßt ſich alſo ſchon derjenige Dreiklang, welcher gewöhnlich als der urſprüngliche betrachtet wird, nämlich ceg, als eine Combination des Dur- und Mollzweiklangs anſehen. Die Analogie tritt aber noch weit evidenter hervor, wenn man nicht ceg als die urſprüngliche und vollkommenſte Form des Dreiklangs anſieht, ſondern egc̄ — eine Annahme, die nicht bloß gleichberechtigt, ſondern die allein haltbare iſt: denn es läßt ſich durchaus nicht mit jener (ceg), ſondern nur mit dieſer (egc̄) ein dreiſtimmiges Muſikſtück ſchließen, es liegt alſo nicht in jenem, ſondern nur in dieſem eine abſolute Befriedigung. Nimmt man aber dies an, ſo entwickelt ſich daraus noch eine andere Analogie, die nicht minder intereſſant und aufklärend iſt. In der Verbindung egc̄ ſteht nämlich e zu c̄ in dem Verhältniß 5:8, dieſe Tonverbindung ſtellt ſich mithin nur als ein Bruchtheil der ganzen Octave d. h. Tonreihe von

c bis c̄, dar, und zwar als ein solcher Bruchtheil, welcher in der großen Terz ce (mit dem Verhältniß 4:5) seine Ergänzung findet *). Daher wird das Gefühl der Totalität erhöht, wenn dem an sich schon befriedigenden Zweiklange ec̄ noch der Grundton c hinzugefügt wird. Durch diese Ergänzung wird aber der einseitig männliche oder durartige Charakter des Accords noch nicht aufgehoben, es bedarf daher noch einer zweiten Ergänzung nach dem Molltypus. Als Ergänzung der ursprünglichen Sexte kann der ergänzende Ton nur eine Terz, und als Gegensatz zur Sexte in Dur nur eine Terz in Moll seyn. Die Mollterz hat aber das Verhältniß 5:6; da nur in der Dursexte ec̄ (5:8) e den Werth 5 besitzt, so ist es natürlich, wenn sich die Terz mit dem Werth 6 gerade an dieses e anschließt; die Mollterz von e ist aber g, und mit der Aufnahme dieses g in den ursprünglichen Zweiklang ec̄ wird also das einseitige Durverhältniß mit dem ihm zur Ergänzung dienenden Mollverhältniß vereinigt und ausgeglichen, dergestalt, daß nun mit Hinzunahme des Grundtons der vollkommen befriedigende vierstimmige Accord cegc̄ entsteht, in welchem ec̄ (5:8) die Basis, ce (4:5) die Ergänzung zur Octave, und eg die Ergänzung des männlichen durch den weiblichen Typus ist. Hieraus geht hervor, daß im vierstimmigen Accord der Durcharakter durch das Verhältniß 5:8, der Mollcharakter dagegen durch das Verhältniß 5:6 (Ergänzung von 3:5) vertreten ist, daß mithin der Durzweiklang hier als eine Verbindung von 5 und 8 = 13, dagegen der Mollzweiklang als eine Verbindung von 5 und 6 = 11 erscheint, mithin jener zu diesem innerhalb dieser Combination in dem Ver-

*) Nimmt man nämlich den Zahlenwerth der Octave als 8 an, so bilden die Töne des vierstimmigen Dur-Accord's folgende Reihe mit folgenden Zahlenverhältnissen:

| c | e | g | c̄ |
|---|---|---|---|
| 4 | 5 | 6 | 8 |

Es ist also:

die kl. Sexte e:c̄ = 5:8
die gr. Terz c:e = 4:5
die kl. Terz e:g = 5:8.

hältniß 13 zu 11 ſteht. Dieſes Verhältniß findet aber auch zwiſchen der entſchieden männlichen und entſchieden weiblichen Größe Statt. Carus z. B. beſtimmt die durchſchnittliche Größe des Mannes auf 228, die des Weibes dagegen auf 216 Modulminuten, was freilich nur ein Verhältniß von $13:12^{6}/_{19}$ giebt. Dies gilt aber nur für die mittleren Bildungen, in denen ſich die beiden Geſchlechter mehr oder minder einander nähern. Bei ſchärferer Ausprägung des Geſchlechtsunterſchiedes, wie z. B. bei den antiken Götterbildern, geht das Verhältniß über das oben angegebene nicht ſelten noch hinaus und auch in der Wirklichkeit erſcheint es noch nicht als eine extreme Differenz, wenn der Mann die Frau um eine gute Kopflänge überragt, wodurch er zu ihr etwa in das Verhältniß 13:11 zu ſtehen kommt. Es liegt alſo auf der Hand, daß die Verhältniſſe des menſchlichen Körpers und der muſikaliſchen Harmonie weſentlich dieſelben ſind, indem ſie beide auf gleiche Weiſe aus der Theilung eines Ganzen nach dem Princip des goldenen Schnitts hervorgehen, ſich auf gleiche Weiſe charakteriſtiſch geſtalten und differenziren, und die Differenz auch wieder auf gleiche Weiſe verſöhnen und überwinden.

Ganz auf demſelben Grundverhältniß beruht nun aber auch — um hier nur noch *ein* Beiſpiel anzuführen — das von A. Braun und Schimper entdeckte Geſetz der *Blattſtellung* an den Pflanzen, welches bekanntlich darin beſteht, daß der ſpiralförmige Weg der Blätter vom unterſten Blatte eines Stengels bis zu dem nächſten wirklich *ſenkrecht* über ihm ſtehenden nicht bei allen Pflanzenarten ein gleich einfacher iſt, ſondern daß die Abſchließung eines ſolchen Blattcyklus bei einigen ſchon nach *einem* Stengelumlauf mit *zwei* oder *drei* Blättern, bei andern nach *zwei* Umläufen mit 5 Blättern, wieder bei andern nach *drei* Umläufen, mit 8 Blättern u. ſ. w. erfolgt, daß mithin in dem Blattcyklus einer Pflanzenart zwiſchen der Zahl der Umläufe und der Zahl der Blätter ſtets ein beſtimmtes Verhältniß beſteht, und daß dieſe Verhältniſſe zuſammen folgende Reihe bilden: 1:2, 1:3, 2:5, 3:8, 5:13, 8:21, 13:34, 21:55 u. ſ. w.

Man braucht nur einen Blick auf diese Zahlen zu werfen, um sofort zu erkennen, daß sie mit den Proportionalzahlen des goldenen Schnitts identisch sind und daß die kleinere Zahl der Blattumläufe zur größeren Zahl der Blätter stets im Verhältniß des Minor zum Ganzen steht; und aus einer genaueren Betrachtung der Sache, wie sie meine Proportionslehre (S. 361—380) enthält, ergiebt sich, daß diese Verhältnisse nur aus einer proportionalen Eintheilung der Stengelperipherie in einen Major von $222,_5^0$ und einen Minor von $137,_5^0$ hervorgehen. Besonders vorherrschend sind auch in dieser Sphäre die Verhältnisse 3:5 und 5:8, und sie scheinen also überall diejenigen zu seyn, durch welche die Natur am häufigsten das Reale und das Charakteristische mit dem Idealen und Rein-Gesetzlichen verschmolzen hat. Ob sich aber auch hier in dem erstern dieser beiden Verhältnisse und den ihm entsprechenden der Charakter einer größeren Freiheit und Weichheit, im letztern dagegen und den mit ihm correspondirenden der Typus einer größeren Nothwendigkeit und Strenge ausprägt, und ob auch hier beide Typen die zwischen ihnen bestehende Differenz durch eine gegenseitige Verbindung auszugleichen suchen, — dies wird erst durch noch nähere Beobachtungen und Vergleichungen festgestellt werden müssen, obschon es nicht an einzelnen Thatsachen fehlt, die dafür zu sprechen scheinen.

Schon diese wenigen Andeutungen unbestreitbarer und sich gegenseitig stützender Erscheinungen, die in meiner Proportionslehre ausführlich dargelegt, empirisch nachgewiesen, durch Zeichnungen veranschaulicht und philosophisch begründet sind, werden genügen, um auf die weitgreifende morphologische und ästhetische Bedeutung des auf dem goldenen Schnitt beruhenden Verhältnisses aufmerksam zu machen. Von nicht geringerer Wichtigkeit scheint es mir aber auch für die Anthropologie überhaupt und insbesondre für die teleologische Auffassung und Erklärung der Menschengestalt zu seyn: denn sobald man sich die eigentliche Idee und den geistigen Gehalt dieses Verhältnisses klar zum Bewußtseyn bringt, zeigt sich deutlich, daß sein Wesen mit dem Wesen des Menschen und mit der allgemeinen Bestim-

mung, die der Mensch in der Welt zu erfüllen hat, auf das Engste zusammenhängt. Auch hierüber habe ich mich in meiner Schrift bereits ausgesprochen, jedoch bei dem vorwiegend ästhetisch-morphologischen Charakter derselben mehr in bloß andeutender, als ausführender Weise, und es wird daher vielleicht nicht überflüssig erscheinen, wenn ich hier die teleologische Bedeutung des Verhältnisses einer etwas näheren Betrachtung unterwerfe.

Um die Uebereinstimmung der menschlichen Gestalt mit der menschlichen Bestimmung zu erkennen, muß man zuvor über diese Bestimmung selbst im Reinen seyn. Nun ist zwar die Wissenschaft in dieser Frage keineswegs schon zu einer Einhelligkeit der Ansichten gelangt, und wie wichtig es auch immerhin für die Menschheit seyn mag, ihre Bestimmung kennen zu lernen, ist sie doch immer noch nicht „für zwölf Groschen Courant" zu kaufen; nichts desto weniger wird sich hierüber eine Ansicht gewinnen lassen, die mehr oder minder dem allgemeinen Gefühl entsprechen und in so weit befriedigen dürfte, um sie als Basis für die vorliegende Untersuchung zu benutzen.

Die Bestimmung des Menschen läßt sich am Sichersten aus der Stellung erkennen, die demselben innerhalb des großen Weltganzen angewiesen ist. Ein Blick auf dasselbe und auf das Leben und die Geschichte der Menschheit lehrt uns, daß beide auf das Innigste miteinander verkettet sind und daß der Mensch selbst nur ein einzelnes Product dieses großen Ganzen ist. Neben ihm aber existiren noch viele andre Einzelproducte, Mineralien, Pflanzen und Thiere, und eine Vergleichung derselben mit dem Menschen erweckt in uns das Bewußtseyn, daß von allen uns bekannten Einzelwesen der Mensch das vollkommenste ist und daß in ihm überhaupt die Individuen schaffende Natur ihren Gipfelpunkt und ihr Ziel erreicht hat. Der Gründe, die ihn hiezu bestimmen und berechtigen, giebt es gar viele, sie wurzeln aber alle in dem einen Hauptgrunde, daß er allein von allen Einzelwesen im Stande ist, sich selbst mit vollem Selbstbewußtseyn als Ich, als ein selbstständiges, besonderes Wesen zu er-

faſſen, ſich ſelbſt als Subject der Außenwelt als Object gegenüber zu ſtellen, die Außenwelt in ſich zu reflectiren und zu concentriren, und ſie, deren Product er iſt, vergeiſtigt und idealiſirt, oder, wie wir auch ſagen können, humaniſirt und civiliſirt aus ſich zu reproduciren. Der Menſch nimmt alſo der Außenwelt gegenüber eine doppelte Stellung ein. Einerſeits erſcheint er als abhängiges Geſchöpf, andererſeits als freier Machthaber und umarbeitender Nachſchöpfer derſelben; in jener Beziehung ſteht er als letztes und höchſtes Product, als Schluß und Vollendung der weſenbildenden Naturentwicklung, in dieſer Beziehung als erſtes und alleiniges Reproducens, als Anfang und Fortführung der alles Geſchaffene umſchaffenden Culturentwicklung da. In dieſer Doppelſtellung zeigt er ſich als die vollkommenſte Repräſentation des die ganze Welt beherrſchenden Dualismus von Natur und Geiſt, von Realität und Idealität, von Paſſivität und Activität, aber zugleich als die vollkommenſte Concentration und Ausgleichung deſſelben, mithin als die Ueberwindung und Umſchaffung der Welt in und durch ſich ſelbſt oder, was daſſelbe iſt, als eine Aufhebung des kosmiſchen Dualismus zur göttlichen Einheit, als eine Zurückführung der Welt zu Gott. Dieſes ſein im Dualismus wurzelndes und zur Einheit aufſtrebendes Doppelweſen giebt ſich in all ſeinem Denken und Fühlen, Wollen und Handeln, in ſeinem Einzelleben wie in ſeinem ſocialen, politiſchen Geſammtleben und namentlich im Entwicklungsgange der ganzen Menſchheit deutlich und unverkennbar kund, und, wollen wir nicht annehmen, daß der Menſch in allem, was er bis jetzt erſtrebt und geleiſtet, wie er ſich geſchichtlich entwickelt und vervollkommt hat, ganz und gar auf einem Irrwege begriffen geweſen iſt, ſo müſſen wir annehmen, daß ſich hierin auch ſeine Beſtimmung ausſpricht, und wir werden daher kaum von der Wahrheit abirren, wenn wir Zweck und Aufgabe der Menſchheit darin ſetzen: den Gegenſatz der dualiſtiſchen Natur und des einheitlichen Geiſtes möglichſt vollkommen in ſich zu concentriren, ihn ins unendlich Mannigfaltige auszubilden und harmoniſch aus-

zugleichen, das ſolchergeſtalt in ſich Aufgenommene vergeiſtigt und idealiſirt wieder aus ſich zu entfalten und ſo in ſich und außer ſich die Transſubſtantiation der Welt in Gott zu vollziehen.

Sehen wir nun zu, wie mit dieſer Beſtimmung die Gliederung der menſchlichen Geſtalt im Einklange iſt und inwiefern gerade die Eintheilung derſelben nach dem Verhältniſſe des goldenen Schnitts dem inneren Zweck und Weſen deſſelben entſpricht! — Sollte der menſchliche Körper ein Ebenbild der ihm zum Grunde liegenden Idee werden, ſo mußte vor Allem der Gegenſatz des einheitlichen Geiſtes und der dualiſtiſchen Natur auch körperlich an ihm zur Erſcheinung gebracht werden. Dies konnte aber nicht zweckentſprechender als dadurch geſchehen, daß von einem gemeinſamen Punkte aus zwei diametral auseinanderlaufende Aren, nämlich eine einheitliche verticale, nach Oben gerichtete, dem Reiche des Immateriellen zugewandte, und umgekehrt eine in zwei ſich ſpaltende, ſenkrechte, nach Unten gerichtete, dem Gebiete des Materiellen und Stofflichen zugekehrte, producirt wurden, wie es beim Menſchen einerſeits in der Are des Rumpfes und Kopfes, andererſeits in der Doppel-Are der beiden Beine geſchehen iſt. Sollten aber hiebei die beiden einander entgegengeſetzten Aren ihren verſchiedenen Charakter zugleich durch ihre Größeverhältniſſe zur Anſchauung bringen d. h. ſollte die einheitliche Are wirklich als Symbol der Einheit, die Doppelare dagegen als Symbol der Zweiheit erſcheinen und doch jene ſo wohl wie dieſe zugleich das Streben nach einer Ausgleichung dieſes Gegenſatzes ausdrücken: ſo durften die Aren weder ein ganz gleiches noch ein allzu verſchiedenes Maaß erhalten: denn durch eine völlige Gleichheit würde der Gegenſatz von Einheit und Zweiheit ſogleich von Vornherein beſeitigt und mithin gar nicht zur Exiſtenz gekommen ſeyn, dagegen durch eine zu große Verſchiedenheit, z. B. durch das Verhältniß von 1:2, würde umgekehrt das Streben nach Ausgleichung des Gegenſatzes keine Berückſichtigung gefunden haben. Es mußte alſo nothwendig ein Verhältniß gewählt

werden, welches zwischen dem Verhältniß der absoluten Indifferenz (1:1) und dem Verhältniß der entschiedenen, sich gegenseitig ausschließenden Differenz (1:2) in der Mitte liegt und sich nicht bloß als ein zwischen den Theilen bestehendes, sondern zugleich als ein von den Theilen zum Ganzen überleitendes Verhältniß darstellt. Diese beiden Bedingungen erfüllt aber kein Verhältniß so vollkommen als das des goldenen Schnitts. Erstens nämlich sind die Theile weder ganz gleich, noch dermaßen verschieden, daß der größere das volle Doppelte des kleineren wäre; vielmehr nimmt im kleineren die Einheit nur so viel von der Zweiheit an, daß sie als eine Annäherung an die Zweiheit erscheint, ohne doch den ihr ursprünglichen Charakter der Einheit zu verlieren: denn der Grad der gegenseitigen Annäherung von dem Verhältniß 1:2 an das Verhältniß 1:1 verhält sich zu dem Grade der zwischen ihnen bleibenden Differenz nur wie 14:36, steht also zu ihm ungefähr im Verhältnisse 13:34, also in dem des Minors zum Ganzen. *)

Zweitens erhalten durch den goldenen Schnitt die beiden Theile ein solches Verhältniß zu einander, daß der kleinere im größeren gerade eben so oft enthalten ist, wie der größere im Ganzen, daß mithin der Fortschritt vom Minor zum Major nur in derselben Weise fortgesetzt zu werden braucht, um von der Differenz der Theile zur Summe oder Totalität derselben d. h. von der über sich hinausdeutenden Einheit ($1+{}^{14}/_{100}$) durch die der Einheit zustrebende Zweiheit ($2-{}^{14}/_{100}$) hindurch zu der die Einheit und Zweiheit in sich zusammenfassenden Dreieinigkeit (3) zu gelangen.

*) Zur Veranschaulichung diene folgende Uebersicht:

Ganzes 3.
- $1_{,00}$ .... Einheit
- $0_{,14}$ .. Differenz des Minor von der Einheit
- $1_{,14}$ .... Minor des Ganzen
- $0_{,36}$ .. Differenz des Minor von der Hälfte des Ganzen
- $1_{,50}$ .... Hälfte des Ganzen.
- $0_{,36}$ .. Differenz des Major von der Hälfte.
- $1_{,86}$ .... Major des Ganzen.
- $0_{,14}$ .. Differenz des Major von der Zweiheit
- $2_{,00}$ .... Zweiheit.

Dadurch also daß die Taille als die Gränzscheide des einheitlichen, aufwärts strebenden Oberkörpers und des dualistischen, abwärts strebenden Unterkörpers gerade die dem goldenen Schnitt entsprechende Lage erhielt, ist das im Gegensatz von Einheit und Dualismus wurzelnde und diesen Gegensatz zu überwinden bestimmte Wesen des Menschen auf das Einfachste und Entschiedenste charakterisirt, — jenes einerseits der Natur, andererseits der Geisteswelt zustrebende Doppelwesen, welches Faust im Sinne hat, wenn er von sich sagt:

Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust!
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Duft
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Daher drückt denn auch der ganze Oberkörper in seinem äußeren Bau wie in seinem inneren Organismus auf das Entschiedenste das vorherrschende Streben nach Einheit und Concentration, der Unterkörper dagegen den Trieb nach Entzweiung, Dissolution, Veränderung aus, und der Nabel, der wirklich am Menschen der Ausgangspunkt seiner Existenz, das Muttermal seines Zusammenhangs mit dem Allgemeinen ist, stellt sich mithin als der Scheide- und zugleich als der Vereinigungspunkt der beiden in ihm vereinigten Naturen dar, dergestalt, daß diejenigen Organe, in denen sich der Mensch sammelt, concentrirt und bei sich bleibt z. B. die Organe der Ernährung, der edleren Sinne und der Vernunft, oberhalb dieses Punktes liegen, während diejenigen, in welchen er sich von sich selbst scheidet, sich dem Andern und der Bewegung hingiebt, z. B. die Secretions-, Geschlechts- und Bewegungsorgane, unterhalb desselben ihren Platz erhalten haben.

Inmitten dieser unverkennbaren Ausprägung des im Menschen sich vereinigenden Gegensatzes liegt aber gleichzeitig auch schon der Trieb und die Energie, denselben zu überwinden und auszugleichen. Der Oberkörper ist, wie wir gesehen haben, in seinem Maaß nicht eine so einseitige, ercluſive Einheit, daß er nicht damit schon einen Bruchtheil der Zweiheit verbände, und

der Unterkörper umgekehrt nicht eine so schroffe und ungemilderte Zweiheit, daß er nicht das Bedürfniß empfände, in sich auch die Einheit zur Erscheinung zu bringen. Jeder der beiden Theile hat also das Bestreben, sich nicht bloß als Theil, sondern als Ganzes zu setzen und sucht daher, ohne den ursprünglichen Typus als prävalirenden aufzugeben, in sich den Gegensatz des Ober- und Unterkörpers in den Maaßverhältnissen wie in deren Construction zu wiederholen. Zur Befriedigung dieses Strebens kann es aber wieder kein passenderes Verhältniß geben als das der Haupteintheilung zum Grunde gelegte. Denn um z. B. den Unterkörper nach demselben Verhältniß wie den ganzen Körper einzutheilen, braucht man nur das Maaß des Oberkörpers auf ihm abzutragen, und man erhält auf diese Weise die Länge seines von der Taille bis zum Ende des Knie's reichenden Major's während der Rest bis zur Fußsohle den Minor bildet. Und um dasselbe Eintheilungsprincip auch auf den Oberkörper anzuwenden, braucht man nur den letztgefundenen Rest d. h. den Minor des Unterkörpers, als Maaß für seinen von der Taille bis zum Kehlkopf reichenden Major zu benutzen, und man wird hiedurch im Rest (vom Kehlkopf bis zum Scheitel) zugleich das Maaß des Minors erhalten. Demgemäß hat sich denn *auch* der Unterkörper durch die Einziehung des Umrisses unter dem Knie (Knietaille) in die Oberschenkel- und Unterschenkelpartie, und der Oberkörper durch die Einziehung des Umrisses im Halse in die Kopf- und Rumpfpartie geschieden, und jeder von beiden Haupttheilen stellt sich mithin ebenso wie der ganze Körper als eine Verknüpfung und Ausgleichung des Gegensatzes von Einheit und Zweiheit in Form eines dem Verhältniß des goldenen Schnitt entsprechenden Minor's und Major's dar *). Daher sucht auch jeder von beiden, wie ich bereits in

*) Die proportionalen Maaße der bisher erörterten Abschnitte sind daher, jenachdem die Totalhöhe als 1000, 13, 8 oder 3 angenommen wird, folgende:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Totalhöhe . . . . . | 1000 | „ 13,15 | „ 8,13 | „ 3,00 |
| Unterkörper . . . | 618 | „ 8,13 | „ 5,02 | „ 1,86 |
| Oberkörper . . . | 381 | „ 5,02 | „ 3,10 | „ 1,14 |

meiner Schrift gezeigt habe, beide Principien in ſich und an ſich zur Darſtellung zu bringen, und zwar bildet der Oberkörper das ihm eigenſte Princip der Einheit an ſeinem kürzeren Oberabſchnitt d. i. am Kopfe, und das ihm fremde Princip der Zweiheit an ſeinem längeren Unterabſchnitte d. i. dem Rumpfe aus, ſo daß der Rumpf in gewiſſem Sinne als die Wiederholung des Unterkörpers am Oberkörper erſcheint. Der Unterkörper hingegen bildet das ihm urſprüngliche Princip der Zweiheit an ſeinem kürzeren Unterabſchnitt, den Unterſchenkeln, und das ihm eigentlich fremde Princip der Einheit an ſeinem längeren Oberabſchnitt, den Oberſchenkeln, aus, die mithin zum Theil als eine Wiederholung des Oberkörpers am Unterkörper anzuſehen ſind.

Demzufolge treibt der Rumpf, der ſchon in den beiden Brüſten und ihren Warzen die Richtung auf die Zweiheit deutlich ausdrückt, aus ſeinem einheitlichen Stamm nach den beiden entgegengeſetzten Seiten die Arme und Hände heraus als Nachbildungen der Beine und Füße, aber mit der Beſtimmung, trotz ihrer Zweiheit dem Zwecke der Einheit zu dienen, d. h. durch Scheidung des Verbundenen und Neuverbindung des Geſchiedenen einheitlichere, idealere Compoſitionen zu ſchaffen und dadurch zu Organen des nach Außen gerichteten, im Bilden und Handeln ſich äußernden Productionstriebes zu werden; und umgekehrt bildet der obere Theil des Unterkörpers inmitten ſeiner Entzweiung ein einheitliches Mittelstheil, den Unterleib mit den Geſchlechtsorganen, aus, als eine Nachbildung des Oberkörpers, aber mit der Beſtimmung, trotz ſeiner Einheit der Zweiheit und Vielheit zu dienen d. h. durch Vereinigung die Secretion, Vermehrung und Individualiſirung zu bewirken. So erhält alſo

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Ganzer Unterkörper . | 618 | „ | 8,13 | „ | 5,02 | „ | 1,86 |
| Oberſchenkelpartie . . | 381 | „ | 5,02 | „ | 3,10 | „ | 1,14 |
| Unterſchenkelpartie . | 236 | „ | 3,10 | „ | 1,91 | „ | 0,72 |
| Ganzer Oberkörper . . | 381 | „ | 5,02 | „ | 3,10 | „ | 1,14 |
| Rumpfpartie . . . | 236 | „ | 3,10 | „ | 1,91 | „ | 0,72 |
| Kopfpartie . . . . | 145 | „ | 1,91 | „ | 1,18 | „ | 0,42 |

der Oberkörper eine Ergänzung seiner ursprünglich noch allzuprävalirenden Einheit an der Zweiheit der Arme und umgekehrt der Unterkörper eine Ergänzung seiner sonst allzuschroffen Zweiheit an der Einheit des Unterleibes; und Oberkörper wie Unterkörper stellen sich mithin beide, wie der ganze Körper, als Bilder der Dreiheit dar, aber nicht bloß einer solchen, in welcher Einheit und Zweiheit diametral auseinanderlaufen, sondern einer solchen, in welcher beide wirklich mit einander verbunden sind und einem gemeinsamen Zwecke dienen. Die beiden Haupttheile des Ganzen sind also nicht bloße Nachbildungen, sondern zugleich ausgebildetere Formen des Ganzen; indem sie aber selbst als ausgebildeter erscheinen, theilen sie das Gepräge dieser höheren Ausbildung zugleich dem Ganzen selbst mit: denn auch in diesem erscheint nun nicht mehr das Princip der Einheit und Zweiheit bloß in einem gemeinsamen Ausstrahlungspunkt verbunden und sonst getrennt, sondern beide Principien schieben sich gleichsam in einander, dringen in einander ein oder sprossen aus einander hervor, kurz vermählen sich, und der ganze Körper gelangt also durch seine sich gleichmäßig fortsetzende Gliederung zugleich zu einem höheren Grade der Totalität.

Außerdem aber wird hiedurch noch ein Andres erreicht, nämlich eine Gebiets- und Machterweiterung des Oberkörpers, die ihrerseits wieder die Bestimmung des Menschen, den Dualismus durch die Einheit zu beherrschen und zu überwinden, noch evidenter und vollkommener als durch die dem Oberkörper verliehene höhere Lage, zum Ausdruck bringt. Indem sich nämlich am Rumpf als Analoga des dualistischen Unterkörpers die Arme ausbilden, dagegen am oberen Ende der Oberschenkelpartie als Analogon des einheitlichen Oberkörpers der Unterleib entsteht: stellt sich nicht nur jener, sondern auch dieser Zuwachs — besonders wenn man den Körper von der Vorderseite betrachtet — als etwas mehr dem Oberkörper als dem Unterkörper zu Gute Kommendes dar, und der Oberkörper empfängt mithin neben seinem ursprünglichen Maaß (vom Scheitel bis zur Taille) noch zwei verlängerte Maaße, nämlich

einerseits bis zum Ende der senkrecht neben dem Körper herabhängenden Arme d. h. bis zur Spitze des Mittelfingers, andererseits bis zum Ende der Genitalien, so daß man diese Punkte gleichsam als zwei vorgeschobene Posten, als die erweiterten Gränzmarken einerseits seiner äußeren Machtentfaltung, andererseits seines inneren Einflusses, wodurch er die Außenwelt sich unterwirft und sich in der Außenwelt ausbreitet, ansehen kann. Und auch die Ausdehnung dieser verlängerten Maaße entspricht genau dem Gesetz des goldenen Schnitt's: denn die Dimension vom Scheitel bis zum Handende ist gerade so groß wie die von der Taille bis zur Sohle d. h. = 618; das Maaß des durch die Arme verlängerten Oberkörpers ist also identisch mit dem Maaße des Unterkörpers, und der Oberkörper läßt sich also in diesem Sinne auch als Major des ganzen Körpers betrachten. Der Zuwachs aber, welchen das ursprüngliche Maaß des Oberkörpers (381) hiedurch erfährt, ist gleich dem Major der Oberschenkelpartie (236), wodurch der Major des ganzen Körpers (618) erreicht wird. *)

Minder groß ist der Zuwachs des bis zum Schamende verlängerten Oberkörpers, denn dieser ist nur dem Minor der Oberschenkelpartie (145) gleich. In dieser Verlängerung hat also der Oberkörper 381 + 145 Einheiten, das Maaß des Zuwachses harmonirt also mit dem Maaße der Kopfpartie und der Oberkörper bildet mithin in dieser Form die gleichmäßig auf- und wieder absteigende Progression 145 : 236 : 145. Und gerade eine solche bildet sich auch, wenn man umgekehrt den Rumpf, sofern er durch die Arme den Charakter des Dualismus annimmt, als Verlängerung des Unterkörpers betrachtet: denn in diesem Falle besteht der verlängerte Unterkörper aus den Abtheilungen 236 : 381 : 236, eine Progression welche der obigen vollkommen proportional ist. Der Fortschritt, den hiemit der Trieb nach Ausgleichung der Gegensätze und nach Ineinanderverwebung der Glieder erreicht hat, ist unverkennbar: denn es lassen sich in der bisherigen Entwicklung der Gliederung folgende Stufen unterscheiden:

*) Hier und im Folgenden ist als Ganzes stets die Zahl 1000 angenommen.

| Erste Stufe. | Zweite Stufe. | Dritte Stufe. | Vierte Stufe. |
|---|---|---|---|
| 381 | 145<br>236 | | 145<br>236 236<br>145 381<br>236 |
| + | + | 381<br>236 + 381<br>236 | |
| 618 | 381<br>236 | | |

Unter diesen vier Entwicklungsstufen ist aber die letzte von ganz besonderer Wichtigkeit, darum nämlich, weil daraus hervorgeht, daß auch die Punkte der Höhe, in denen die Arme an den Rumpf und die Beine an das Becken angesetzt sind, genau dem Gesetz entsprechen. Betrachtet man nämlich den verlängerten Oberkörper (vom Scheitel bis zum Schamende) als Ganzes und nimmt damit den goldenen Schnitt vor, so reicht der Major, von unten nach oben gerechnet, gerade bis zur Höhe des Schultergelenks; sieht man hingegen den verlängerten Unterkörper (von der Fußsohle bis zum Kehlkopf) als Ganzes an und unterwirft dieses Maaß der gesetzlichen Theilung, so fällt die Gränze des Minor und Major genau mit der Gelenkpfanne der Oberschenkel in den Hüftknochen zusammen; es zeigt sich also, daß die teleologisch einander entsprechenden Ansatzpunkte der Bewegungsorgane auch morphologisch auf das Genaueste mit einander correspondiren.

Hieraus geht aber ferner hervor, daß die Beine (von der Hüftpfanne bis zur Sohle) und der verlängerte Oberkörper (vom Scheitel bis zum Schamende) genau dieselbe Länge haben, nämlich beide $145 + 265 + 145 = 527$, daß also beide um 27 Einheiten über die Mitte oder Hälfte der Körperhöhe (500) hinausgehen, mithin eine Dimension von 2 mal $27 = 55$ Einheiten theils oberhalb, theils unterhalb der Mitte gemeinschaftlich besitzen und diesen Raum (in proportionaler Vertheilung von 21 Einheiten für den Schamberg und von 34 Einheiten für die eigentliche Scham) mit der Schampartie ausgefüllt haben, die sich also als die engste Vereinigung des einheitlichen Ober- und dualistischen Unterkörpers und als die größte Annäherung der differirenden Proportionaltheilung an die Gleichtheilung darstellt, hiemit aber zugleich unverkennbar ihre Bestimmung zur Ausgleichung des Geschlechtsunterschiedes andeutet, der hier, dem oben

entwickelten Grundunterschiede gemäß, darin besteht, daß das über die Hälfte des Ganzen hinausgehende Proportionalstück beim Manne als eine Verlängerung der ursprünglich als Mino gesetzten, oberkörperlichen Einheit nach unten, beim Weibe dagegen als eine Verlängerung des ursprünglich als Major gesetzten, unterkörperlichen Dualismus nach oben erscheint.

Endlich geht aus einer Betrachtung der Körpereintheilung nach der vierten Entwicklungsstufe mit unverkennbarster Deutlichkeit hervor, daß am verlängerten Oberkörper (vom Scheitel bis zum Schamende) zwischen den beiden im Maaß (145) correspondirenden Partien des Kopfes und des Unterleibes einerseits eine Analogie, andererseits ein polartiger Gegensatz besteht. Dasselbe zeigt sich aber auch in geistiger Beziehung. Kopf und Unterleib streben beide nach Einheit; der Kopf aber sucht die Einheit als solche, die nur als Idee d. i. als Begriff, als Anschauung oder Gesetz zu erreichen ist, zur Realisation zu bringen; die Tendenz des Unterleibs hingegen ist nur auf Einheit in mitten der Zweiheit gerichtet, die nur durch physische Mischung des Gleichartigen, so wie durch Trennung des Ungleichartigen erreicht werden kann. Das Einheitsstreben des Kopfes ist daher ein rein concentrirendes, das des Unterleibes ein zugleich extravagirendes, jenes im Einklang, dieses im Widerspruch mit sich begriffen, jenes das ruhige Walten der Vernunft, dieses das unruhige Verlangen der Begierde. Zwischen diesen beiden Polen liegt der Rumpf als der Tummelplatz und Durchgangskanal zweier entgegengesetzter Strömungen, der den auf ihn einwirkenden Doppeleinfluß in der Systole und Diastole des Herzschlags und in dem Einathmen und Ausathmen der Lungen ebensowohl innerlich, wie durch die Duplicität der Brust und der Arme äußerlich zur Erscheinung bringt, während das Rückgrat mit den das Gehirn und die Unterleibsorgane in Verbindung setzenden Rückenmarksnerven den einheitlichen Grundcharakter des Oberkörpers aufrecht erhält. Der Rumpf mit den Armen erscheint daher als der Sitz der unmittelbaren Lebensbethätigung, die bald den Forderungen der

Vernunft, bald den Gelüsten und Bedürfnissen der Begierde folgt und eben durch diesen mehr oder minder regelmäßigen Wechsel eine Ausgleichung oder Balancirung der Gegensätze bewerkstelligt, welche sich formell dadurch andeutet, daß der Rumpf den Gegensatz von Oben und Unten in den Gegensatz von Rechts und Links verwandelt, ihn also aus der senkrechten in die wagerechte Lage versetzt und diese am eigentlichen Stamm durch die Brustwarzen als mehr oder minder constant, an den Armen dagegen als veränderlich, d. h. zwischen Hebung und Senkung wechselnd, zur Erscheinung bringt.

Eine ähnliche Polarität offenbart sich auch an dem verlängerten Unterkörper (vom Kehlkopf bis zur Sohle), nur mit dem Unterschiede, daß hier die dualistische Tendenz in den beiden gleichmäßigen extremen Theilen (Rumpf und Unterschenkel), die einheitliche Tendenz hingegen in der größeren Mittelpartie (Becken und Oberschenkel) prävalirt: denn der Rumpf besitzt die größte Neigung zur Ausbreitung, Divergenz und Vervielfältigung an seinem oberen Ende d. h. in den Schultern und den von ihnen auslaufenden Armen, die den Dualismus im Skelet des Unterarms bereits zur Vierheit und in den Fingern der Hand zuletzt bis zur Zehnheit steigern; die Unterschenkelpartie hingegen befriedigt den Trieb nach Ausbreitung und Spaltung am vollkommensten am unteren Ende d. h. in den Füßen, welche aus der verticalen Richtung geradezu in die horizontale übergehen und ebenfalls, wie die Hände, den im Skelet und in den Zwillingsmuskeln der Waden bereits zur Vierheit gesteigerten Dualismus bis zur Zehnheit der Zehen ausbilden. Umgekehrt zeigt der Rumpf, je mehr er sich der Taille als der Gränze der mittleren Oberschenkelpartie nähert, eine um so größere Inclination zur Verminderung der Ausbreitung, und ebenso offenbart sich eine entschiedene Neigung zur Verjüngung in der Unterschenkelpartie am oberen Ende, da wo sie mit der Oberschenkelpartie zusammenstößt. Die Oberschenkelpartie selbst hingegen drückt als die mittlere im Gegensatz zu den beiden extremen Partien eine relativ-stärkere Neigung zur Concentration und einheitlichen Abrundung aus, und wenn gleich sie diese, weil sie ja doch immer

dem ursprünglich dualistischen Unterkörper angehört, nicht durchweg, sondern nur in der Hüftpartie bis zur wirklichen und bleibenden Vereinigung und Concretion der beiden Axen bringt, so kündigt sie jene Richtung nach der Einheit hin doch selbst in den bereits getheilten Schenkeln dadurch an, daß sie keine horizontale Seitenaxen aus sich heraustreibt, und selbst bei der Divergenz die senkrechte Richtung der Axen so viel als möglich festhält und dadurch einen Schluß der Schenkel, wie er in der Unterschenkelpartie nicht mehr stattfinden kann, möglich macht. Da die Richtung auf die Zweiheit zugleich den Drang nach Veränderung und Bewegung, dagegen das Streben nach Einheit zugleich die Vorliebe für Beharrlichkeit und Ruhe in sich schließt, so offenbart sich der Gegensatz der beiden Pole zur Mittelpartie auch noch darin, daß jene die Gliedmaßen der Bewegung und Unruhe, des Handelns und Wandelns, diese dagegen das Organ des Ruhens und des Sitzens, des Hemmens und Stemmens sind. Auch in diesem Betracht trifft also die teleologische und morphologische Bedeutung der Körpertheile auf das Befriedigendste zusammen.

Offenbaren hienach schon die äußersten Enden eines jeden der beiden Hauptabschnitte einen unverkennbaren polaren Gegensatz, so tritt derselbe natürlich noch weit entschiedener zwischen den extremen Partien des ganzen Körpers, der Kopf- und der Unterschenkelpartie, hervor: denn jene stellt sich als die vollendetste Einheit und diese als die ausgebildetste Zweiheit und Vielheit dar. Zwar muß auch der Kopf*), wenn er ein Bild

*) Die streng proportionale Gliederung der Kopfpartie ist folgende:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Scheitel . . | Haarpartie . 21 | | | |
| Haarwurzeln. | | | 55 | |
| Orbitalrand . | Stirnpartie . 34 | | | |
| | | | | 145. |
| Nasenbasis . | Nasenpartie . 34 | | | |
| | | | 90 | |
| Kinn . . . | Mundpartie . 34 | 55 | | |
| Kehlkopf . . | Kehlpartie . 21 | | | |

Ganz auf dieselbe Weise gruppirt sich auch die Rumpf-, die Oberschenkel-

des dreieinigen Ganzen seyn will, die Zweiheit mit seiner Einheit verbinden, und demzufolge gestaltet sich der Unterkopf (Kehlkopf bis Orbitalrand) ebenso wie der Rumpf als der untere Theil des ganzen Oberkörpers, nach Analogie des dualistischen Unterkörpers und bringt den Dualismus an sich zu deutlicher Anschauung; aber er läßt die Zweiheit nicht mehr wie der Rumpf zu extremen Seitenaxen ausschweifen, sondern nimmt sie als ein Moment seiner selbst entweder ganz und gar in seine Einheit hinein oder deutet sie nur durch zwei ganz wenig über den Umriß hinausragende Glieder an. Innerhalb des Umrisses nämlich bringt er sie durch die Augen und bei der feineren Gliederung durch die beiden Nasenflügel, die beiden Seiten der Lippen und die beiden Hälften des gespaltenen Kinns; dagegen an und ein wenig außerhalb des Umrisses durch die beiden Ohren zur Erscheinung, so daß die beiden Augen am Kopf dasselbe sind, was die Brustwarzen am Rumpf, die beiden Ohren aber mit den Armen des Rumpfes correspondiren, nur daß der Dualismus der Augen und Ohren weit inniger mit der Einheit ausgeglichen ist, als der Dualismus der Brüste und Arme, indem jene eine Richtung von Außen nach Innen, diese umgekehrt eine Richtung von Innen nach Außen haben, jene mithin receptiver, diese productiver Natur sind. So stellt der Kopf durch Einschließung der Zweiheit in seine Einheit nicht nur eine einseitige Einheit, sondern eine wirkliche Dreieinigkeit und Totalität, der Grundidee des ganzen Körpers gemäß, in sich dar.

Gerade umgekehrt verhält es sich mit der ihm opponirten Unterschenkelpartie: denn in ihr gelangt ebenso die Spaltung, wie bei ihm die Concentration zur vorherrschenden Geltung. Zwar ist auch in ihr das Einheitsstreben keineswegs ganz und gar vernichtet, vielmehr äußert es sich darin, daß es die sich steigernde Entzweiung, zufolge welcher sich jeder der beiden Unterschenkel zunächst in das Schienbein und Wadenbein, dann in

und die Unterschenkelpartie. Vgl. Proportionsl. S. 186–219. Auch die Arme, Hände, Füße ꝛc. gliedern sich genau nach demselben Eintheilungsprincip. S. 199 fgg.

das Sprungbein, Fersenbein, Schiffbein u. s. w. theilt, anfangs noch einheitlich umschließt; zuletzt aber kommt doch in den Zehen das auf Trennung des Vereinigten hinauslaufende Streben entschieden zum Durchbruch und manifestirt sich außerdem in der horizontalen, divergirenden Richtung der Füße.

Aus dieser ganzen Darstellung geht hervor, daß jeder der proportionalen Hauptabschnitte die Grundbestimmung des ganzen Menschen, die Einheit des Geistes mit dem Dualismus der Natur harmonisch zu vermitteln, in verschiedener Weise erfüllt, so daß wir sie folgendermaaßen charakterisiren können:

1. Kopf- und Rumpf sind beide Verkörperungen der Einheit, und zwar:
   a. der Kopf der die Zweiheit in sich einschließenden Einheit;
   b. der Rumpf der die Zweiheit aus sich entfaltenden Einheit;
2. Ober- und Unterschenkelpartie sind beide Realisationen der Zweiheit, und zwar:
   a. die Oberschenkelpartie der die Einheit in sich einschließenden Zweiheit;
   b. die Unterschenkelpartie der die Einheit von sich ausschließenden Zweiheit.

Trotz dieser Verschiedenheit verliert aber keine derselben das gemeinsame Ziel, die Differenz mit der Indifferenz auszugleichen, aus den Augen, und daher gliedern sie sich sämmtlich bis in's Einzelste hinein nach dem Verhältniß des goldenen Schnitts als derjenigen Proportion, welche von allen räumlich-zeitlichen Verhältnissen den Gegensatz der Gleichheit und der Verschiedenheit am vollkommensten vermittelt und am Entschiedensten den Charakter der Continuität, Idealität und Totalität trägt. Genau nach diesem Verhältnisse regeln sich aber auch die Dimensionen der Breite sowohl in der Vorder- wie in der Seitenansicht. In der Vorderansicht ist z. B. die größte horizontale Ausdehnung von der verticalen Hauptare aus nach der rechten, wie nach der linken Seite hin stets mit dem Minor oder in den dua-

listischen Partien mit dem halbirten Major des entsprechenden Abschnittes identisch. Demgemäß besteht z. B. die größte normale Kopfbreite aus $2 \times 55$, die des Rumpfes ohne Arme aus $2 \times 90$, die des Rumpfes aus $2 \times (90+55)$, die der Oberschenkelpartie nebst den daneben herabhängenden Händen aus $2 \times (90+55)$ und die der Unterschenkelpartie in den Waden aus $2 \times 145/2$ Einheiten *). Da jeder der vier Abschnitte das Bestreben hat, sich zu einem Ganzen abzurunden, so muß sich in jedem derselben die Breite nach den zwischen den Abschnitten liegenden Gränzpunkten hin vermindern; diese Verminderung darf aber, wenn dadurch nicht die Continuität des Ganzen zerstört werden soll, keine übermäßige seyn, und es liegt daher in der Natur der Sache, daß auch die Verhältnisse zwischen dem Minimum der Breite, welches in den Gränzpartien des Halses, der Taille und der Kniebucht herrscht, und dem Maximum der Breite, welches die vier Abschnitte selbst erreichen, nach dem den ganzen Körperbau beherrschenden Gesetze geregelt werden. Demgemäß verhält sich denn auch die Breite des Halses zu der des Kopfes wie der Minor zum Major ($2 \times 34 : 2 \times 55$); dasselbe Verhältniß hat die Breite der Kniebucht zu der des Oberschenkels ($55 : 90$) und die des Schienbeins über dem Knöchel zu der des Vorderfußes ($34 : 55$); die Taille aber, weil zwischen Rumpf und Oberschenkelpartie in der Mitte liegend, vereinigt in sich den Minor der Rumpfbreite und den Minor vom Major der Breite der Oberschenkelpartie ($2 \times (55+21)$). Da die Uebergänge von der größeren zur geringeren Breite mehr oder minder allmälige sind und stets durch Curven vollzogen werden, so bilden sich in Folge der abwechselnd steigenden und fallenden Breitemaaße die Conturen des Umrisses zu bald kühner, bald sanfter geschwungenen, stets aber proportionalen Wellenlinien aus, welche die gesetzliche Eintheilung der Axen einerseits umspielen und mildern, andererseits aber gerade durch den Wechsel ihrer Hebungen und Senkungen, Einbiegungen und Ausbauschungen dieselbe auf das Unverkenn-

*) Ueber die Modificationen, welche diese Maaße durch das Geschlecht erleiden, siehe Proportionsl. S. 242 u. S. 296 fgg.

barſte zur Anſchauung bringen, und ſie durch die proportionale Gliederung des Körpers zugleich als wohlgefällige Eurythmie erſcheinen laſſen. Hiedurch aber wird der ganzen Geſtalt neben dem Gepräge der ſtrengen Einheit, Conſequenz und Geſetzmäßigkeit zugleich der Charakter der unberechenbaren Mannichfaltigkeit, Freiheit und Beweglichkeit verliehen, und auch hierin alſo offenbart ſich deutlich die allgemeine Beſtimmung des Menſchen, die kosmiſchen Gegenſätze gleichzeitig in ſich zu ſetzen und zur Harmonie aufzulöſen. Einer noch größeren Beweglichkeit und Variabilität wird der Körper dadurch theilhaftig, daß die inneren Axen zufolge der Articulation in eine Mehrheit von Theilen zerlegt und durch Bänder nur in ſo weit mit einander verbunden werden, daß ſie von den ſie umſpielenden Muskeln nach Belieben gebeugt und geſtreckt werden können. Hiedurch erleiden zwar die urſprünglichen Verhältniſſe die mannigfaltigſten Modificationen; aber auch in dieſen laſſen ſie ſich, wenn die Veränderungen nicht gar zu gewaltſam ſind und nicht zu wirklichen Verrenkungen und Verzerrungen ausarten, mit vollkommener Deutlichkeit erkennen: denn da die Gelenke ſtets mit den Gränzen der proportionalen Theile zuſammenfallen, ſo werden die geſetzlichen Maaße der einzelnen Glieder durch die Beugung der Gelenke nicht nur nicht aufgehoben, ſondern ſogar noch ſtärker markirt. Und ſo bleibt auch das Maaß des Ganzen im Weſentlichen daſſelbe; denn es verändert ſich nur in ſo weit, daß es ſich nicht mehr in einer geraden, ſondern in einer gebrochenen oder wellenförmigen Linie darſtellt, in welcher Form es ſich zwar nicht ſo bequem mit dem Zollſtock, deſto leichter aber mit dem Auge meſſen läßt, da dieſes ſelbſt die Verkürzungen mit ſicherem Tact zu berechnen und auf das rationale Maaß zu reduciren vermag.

Wir ſehen hieraus, daß die menſchliche Geſtalt auch im Zuſtande der Action ihre urſprüngliche Beſtimmung nicht verläugnet, ja daß ſie die Entwicklung der Activität aus der Paſſivität, der Emanation aus der Concentration, der Bewegung aus der Ruhe ꝛc. als die zweite und höhere Stufe der menſchlichen Beſtimmung erkennen läßt. Und gerade hiedurch zeigt ſie, daß

der Mensch bestimmt ist, einerseits zwar der vollendetste Mikrokosmos, das vollkommenste Individuum zu seyn, d. h. den Gegensatz von Natur und Geist am vollkommensten in sich zu concentriren; andererseits aber über seine Individualität wieder hinaus zu gehen und sich von dem Ichbewußtseyn zum Gattungs- und Gemeinbewußtseyn zu erheben, daß es also seine Aufgabe ist, sich einerseits zu einem selbstständigen und in sich abgeschlossenen Ganzen auszubilden, andererseits aber sich zugleich als den Theil eines höheren Ganzen zu fühlen und als solcher das Bedürfniß und die Pflicht zu empfinden, theils sich selbst durch das Andere, theils das Andre durch sich zu ergänzen und sich in die unendliche Reihe der Wesen, welche zwischen dem unendlich-Kleinen und dem unendlich Größten die Vermittlung bilden und nur zusammen die Einheit das absoluten Ganzen ausmachen, ebenso einzureihen, wie sich jedes Glied seines Körpers zur Totalität desselben in ein bestimmtes proportionales Verhältniß setzt und sich dadurch, daß es bald als Minor einem Major, bald als Major einem Minor zur Ergänzung dient, als ein wahrhaft integrirendes Glied des Ganzen bethätigt. Es ist also unverkennbar, daß die menschliche Gestalt einerseits dasjenige Centrum ist, welches die ganze Welt in sich zusammenfaßt, also das höchste Product des Alles in sich recipirenden und in sich reflectirenden Strebens, andererseits aber auch derjenige Kern- und Mittelpunkt, aus dem sich die Welt geklärt und idealisirt, wieder entfaltet, mithin der Ursprung und Keim des Alles aus sich producirenden und emanirenden Strebens. Das recipirende und reflectirende Streben ist aber in seiner Vollendung nichts Anderes als der Trieb, Alles auf eine Einheit zurückzuführen, alle Widersprüche zu überwinden, Alles zu begreifen d. h. der logisch-wissenschaftliche Trieb oder der Trieb nach der Erkenntniß des Wahren. Das producirende und emanirende Streben ist dagegen nichts anderes, als der Trieb, den gewonnenen Begriff oder das als wahr Erkannte auch in der unendlichen Vielheit der Außenwelt zur Geltung zu bringen und sie der Idee der höchsten Einheit und Totalität gemäß umzugestalten d. h. der

praktisch-sittliche Trieb oder der Trieb nach der Bethätigung des Guten. Beide Triebe finden also in der menschlichen Gestalt ihre unmittelbare Repräsentation und Vergegenwärtigung, sie sind hier gewissermaaßen Fleisch geworden, zu einer wirklichen Erscheinung, zu einem concreten Gebilde zusammengeronnen, und in dieser Concretion bilden sie die vollkommenste Realisation des ästhetisch-künstlerischen Triebes oder des Triebes nach Darstellung des Schönen. Wenn also das Wahre zu erkennen, das Gute zu verwirklichen und das Schöne zur Darstellung zu bringen die drei Grundzüge der menschlichen Bestimmung sind: so bringt die menschliche Gestalt gerade dadurch, daß sie zunächst als das vollkommenste Ur- und Vorbild des Schönen sich darstellt, auch die dem Wahren und Guten, dem Erkennen und Handeln zugewandte Richtung des Menschenwesens mit zur Erscheinung und sie drückt daher in und mit ihrer ästhetischen Bedeutung zugleich ihre teleologische aus. Daher sind denn auch das logische Gesetz und das Sittengesetz mit dem hier besprochenen Proportionalgesetz auf das Innigste verwandt: denn auch sie fordern, daß die Identität mit der Verschiedenheit, die Gleichheit mit der Ungleichheit in harmonischer Weise ausgeglichen und vermittelt werde, daß die Theile untereinander wie zum Ganzen das richtige Verhältniß erhalten, daß eben so sehr die absolute Gleichmacherei wie die übermäßige Differenzirung und Zerklüftung vermieden werde, und daß sich Alles zu einem wohlgegliederten, in rhythmischer Bewegung sich entfaltenden Organismus, zu einem System ordnungs- und gesetzmäßiger Abstufungen, größerer und kleinerer Begriffs- und Lebenskreise gestalte. Unwillkührlich hat man daher auch den menschlichen Körper stets als Vorbild der wissenschaftlichen und ethischen Erscheinungsformen z. B. der Sprache und des Staates, betrachtet, und in der That bieten sich hiefür die überraschendsten und treffendsten Vergleichungspunkte dar, wie ich in einer besonderen Abhandlung näher ausführen werde. Der vorliegende Aufsatz war nur dazu bestimmt, die Analogie der menschlichen Gestalt mit der menschlichen Bestimmung im All-

gemeinen nachzuweisen und zu zeigen, wie sich aus der morphologisch-ästhetischen Bedeutung des auf dem goldenen Schnitt beruhenden Proportionalgesetzes seine teleologische Bedeutung von selbst entwickelt; und ich hoffe damit wenigstens so viel erreicht zu haben, daß die Vertreter der Anthropologie und Philosophie überhaupt die hier angeregten Ideen einer weiteren Verfolgung nicht unwerth halten werden. Wie eng die sexualen Modificationen der menschlichen Urform mit der besonderen Bestimmung der beiden Geschlechter zusammenhängen, davon habe ich oben wenigstens einige Andeutungen gegeben; Ausführlicheres wird man hierüber in meiner Proportionslehre (S. 296 fgg.) finden.

---

## Ueber die Bedeutung der socialistischen Ideen für unser Zeitalter und seine Wissenschaft.

Von Prof. Dr. **Fortlage.**

Es ist ein natürliches Verlangen von Menschen einer Gesinnung und einer gewissen Lebensansicht, besonders wenn dieselbe etwas den allgemein herrschenden Ansichten Widerstreitendes an sich hat, sich zu Gemeinschaften oder Corporationen zu verbinden, ihr Leben gegenseitig an einander fest zu knüpfen, und auch ihre äußerlichen Interessen zu gemeinsamen zu machen. So entstanden die christlichen, muhammedanischen, buddhistischen Klöster, so die Templer- und Johanniter-Ritterorden, so die Verbindungen der Essener und Therapeuten unter den Juden, der Pythagoräerbund in Italien u. s. f. Manche alte Staatsverfassungen, wie die Spartanische, nahmen Elemente solches engeren Vereinslebens, wie z. B. Speisen an gemeinsamen Tischen, in sich auf; die Römische Republik stellte für ihre Bürger als für eine große Familie einen Sittencensor an; in den Kastenstaaten Aegyptens und Indiens wurde jede Kaste als ein zusammenhangendes Ganzes, eine in gewissen Beziehungen solidarisch zu verpflichtende Corporation aufgefaßt, u. s. w.

Es wird nicht unpassend seyn, einen gemeinschaftlichen Namen festzusetzen für alle die Bestrebungen, welche dahin gehen, Menschen auf die angedeuteten mannichfaltigen Arten zu verknüpfen. Der Sprachgebrauch der Gegenwart bringt uns hierfür ganz ungezwungen den Ausdruck der socialistischen Bestrebungen oder des Socialismus entgegen, dessen Begriff sich unser Zeitalter bereits hinlänglich und mit völligem Rechte zu sondern gewöhnt hat von allen abstrakt rechtlichen Beziehungen, welche unter den Menschen in Betreff einer gegenseitigen Unverletztheit ihrer Personen und ihres Besitzes Statt finden. In der That findet zwischen der abstrakt rechtlichen Forderung, daß Niemandem weder das einmal als sein Anerkannte willkührlich entzogen, noch das als ihm gebührend Anerkannte vorenthalten werde, und dem socialistischen Wunsche, daß entweder alle Menschen oder doch zunächst die dazu Fähigen, also die Gleichgesinnten, durch engere Gemeinschaften unter einander ihre moralischen Fähigkeiten in gemeinschaftlicher Unternehmung, gegenseitiger Kräftigung und verbundener Hülfe auf den höchsten Gipfel steigern möchten, eine recht große Kluft statt.

Das abstrakte Recht ist der Inbegriff aller der Verhaltungsregeln, deren Vollziehung man im strengen Sinne von Jedermann fordern muß. Daher gilt das abstrakte Recht schlechthin von Jedem zu Jedem, vor dem abstrakten Recht sind alle Personen gleich. Das abstrakte Recht hat keine Wünsche, sondern lauter unbedingte Forderungen, es hat keine Lockungen und Gewinnste, sondern nur Strafen seiner Uebertretung. Es ist nicht bloß wünschenswerth, daß das Eigenthum von Jedermann respektirt, die Person von Jedermann unantastbar sey, sondern es ist dieses ein absolutes Erforderniß. Die Macht, welche vorhanden ist, um diese unbedingten Erfordernisse zu vollziehen, heißt, insofern sie dieses wirklich vollbringt, die Staatsgewalt, und dieselbe ist nur insofern Staatsgewalt, als sie diese schlechthin allgemeinen Forderungen vollzieht. Vollzieht sie z. B. außerdem die Erfordernisse der Religion und der Wissenschaft, so verbindet sie in sich mit den Funktionen der Staatsgewalt zu-

gleich religiöse und scientifische Funktionen, deren Ausübung von der Staatsgewalt zwar manches für sich hat, welche indessen nicht nothwendig oder dem Begriffe nach, sondern nur nach speciellem Vertrag oder Herkommen mit der Staatsgewalt zusammenhängen. Denn keine Staatsgewalt, welche aufhörte die letzteren Funktionen zu verrichten, indem sie etwa das Kirchenregiment an eine Geistlichkeit, d. h. an einen Religionsbund, das Schulregiment an einen Wissenschaftsbund abgäbe, würde damit aufhören, Staatsgewalt zu seyn, wofern sie nur fortführe jene schlechthin allgemeinen Funktionen auszuüben. Hörte sie dagegen mit jenen Funktionen auf, so würde sie von dem Augenblicke an nicht mehr Staatsgewalt seyn, wenn sie auch noch in den religiösen und scientifischen Funktionen fortführe. Man darf diesen Unterschied als einen sehr wichtigen nicht aus den Augen verlieren. Das schlechthin Allgemeine der Menschengesellschaft ist der Staat, und seine unveräußerliche Funktion als eines solchen die des schlechthin Allgemeinen, d. h. des abstrakten Rechtsschutzes von Person, Eigenthum und Verträgen schlechthin.

Treten wir von hier auf das socialistische Gebiet, so umgeben uns ganz andere Lebensbedingungen, wehen gleichsam wärmere Lüfte. Dieses Gebiet ist von der einen Seite ein höheres, von der anderen Seite ein niedrigeres; ein höheres insofern, als hier statt des negativen Hebels eines allseitigen und darum Gerechtigkeit liebenden Egoismus, die positiven Hebel eines wirklich ethischen Thuns in gegenseitiger Liebe und Hülfsleistung in Bewegung treten, ein niedrigeres in sofern, als die absolute und rigorose, darum majestätische Allgemeinheit der Forderungen des abstrakten Rechts hier ein Ende hat, und anstatt der göttlichen Unbeugsamkeit des Rechts die menschliche Biegsamkeit und Veränderlichkeit der Wünsche und Strebungen eintritt. Es beginnt hier über der nach strengem Mechanismus aprioriſcher Vernunft zu regelnden elementaren Region des schlechthin allgemeinen Staatswesens ein organisches Reich weicherer und zarterer Formen, welche ihre Organe theils noch in das Erdreich des elementaren Lebens einsenken und darin festklammern, theils

aber von ihm ablösen und ein Leben für sich wie in freier Luft versuchen.

Das einfachste und natürlichste Verhältniß von socialistischer Natur, das sich unter Menschen geltend macht, ist die Ehe und darauf beruhende Familie, welche immer eine entweder engere oder weitere Gütergemeinschaft mit sich führt. An diesem Punkte wird es am reinsten und stärksten bemerkbar, daß die Theorie des Rechtsstaats nicht im Stande ist, die einzige Basis zur Begründung aller socialen Verhältnisse abzugeben. Denn die Ehe kann nach reinem Rechtsbegriff gar nicht anders gefaßt werden, als nach Art eines vollkommen willkührlichen Contrakts. Die in der Ehe und Familie enthaltene höhere Bedeutung als eines sittlichen Vereinlebens zur gemeinschaftlichen Förderung und Erziehung der Menschen unter einander bleibt hier ausgeschlossen. Sie gehört einer gänzlich anderen Sphäre an, nämlich der socialistischen, welche, um die Bedürfnisse der sittlichen Natur zu befriedigen, nothwendig zur abstrakten Rechtssphäre hinzu treten muß als ein den abstrakten Rechtsbestimmungen für sich unerreichbares Gebiet.

Hegel hat diesen Unterschied, diese Nothwendigkeit einer zwiefachen Begründung der socialen Verhältnisse, einer rechtlichen und einer socialistischen, zwar anerkannt, aber doch noch nicht genügend. Denn indem er die Familie oder den socialistischen Boden des Lebens doch nur wiederum auf's neue zur Unterlage nimmt für den Staat als die Totalität des schlechthin allgemeinen Rechtslebens der Menschheit, so hebt er im Verfolg seines Systems den im Anfange gesetzten Unterschied wieder auf, und mischt auf's neue auf unrichtige Weise zum Besten des Rechtsstandpunkts die heterogenen Standpunkte in eins, welche er bereits zu Anfang auf richtige Weise von einander unterschieden hatte. Hierzu tritt bei ihm noch ein zweiter Mangel. Die Familie ist nur das leichteste und sich am allernächsten bietende Paradigma einer socialistischen Thätigkeit im Menschengeschlechte oder eines ethischen Gemeinlebens im Gegensatz zum rechtlichen oder staatlichen. Daher lassen Theorieen, welche dasselbe so be-

handeln, als sey es das einzige Verhältniß dieser Art, immer noch einen übergroßen Raum des hier zu bearbeitenden Feldes gänzlich unbebaut liegen.

Alle socialen Verhältnisse des Menschenlebens, Staat, Religion, Gerichtswesen, Handelsverkehr, Schulwesen u. s. f. haben nicht auf dem Wege des Rechts und der Allgemeinheit, sondern auf dem Wege der nach außen hin abgeschlossenen und dafür nach innen desto enger geeinten Corporation, also auf socialistischem Wege, ihren Anfang genommen. Es waren enggeeinte Genossenschaften von Priestern, welche religiösen Cultus verbunden mit den ersten Elementen des Unterrichts auf Erden verbreiteten, Eleusinische Mysterien stifteten, Orakel gründeten, Buchstabenschrift erfanden. Es waren strenggegliederte und enggeeinte, von ausschließlichstem Corporationsgeist beseelte Städte, welche den Seehandel gründeten, sowohl im Alterthum von Phönizien aus, als im Mittelalter als Hansabund. Es waren kriegerische Horden oder Familien, welche die Staaten auf Erden gegründet haben, indem sie erobernd sich schwächere Stämme unterwarfen, und als ein nach außen hin exclusiver, nach innen durch socialistischen Gemeingeist geeinter Adel auf den Häuptern jener standen. So der fränkische und normännische Adel in Europa, und ähnlich andere kriegerische Familien unter anderen Völkern und zu anderen Zeiten. Es waren entweder priesterliche oder ritterliche Geheimbünde, welche als Vehmgerichte bei uns im Mittelalter, so wie noch jetzt unter gewissen Negerstämmen in Afrika, für begangene und nicht gerochene Missethaten von unzugänglichen und unbekannten Orten aus blutige Vergeltung übten. Erst sehr spät trat die aprioristische Vernunftidee einer persönlichen Unabhängigkeit, Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz für Alle ohne Ausschließung von irgend Jemand auf. Diese Idee ist das abstrakte Rechtsbewußtseyn, dessen vollendetes und selbstbewußtes Hervortreten Hegel mit Recht als einen Sonnenaufgang im menschlichen Geiste bezeichnet hat. Das allmählige Zur-Geltung-Kommen der abstrakten Rechtsidee war insofern ein entschiedener Fortschritt im Menschenleben, als hier-

durch allererst der Menschheit das hohe Gut eines völlig allgemeinen Staatslebens, einer nicht bloß privaten und speciellen, sondern allgemeinen und absolut öffentlichen Geltung und Sicherung ihrer Lebensrechte gewährt wurde. Nicht bei Adels- und Städtebündnissen, nicht bei Kloster- und Kirchenverbänden, nicht bei Zünften und Orden brauchte der Mensch fortan mehr eine specielle Anlehnung zu suchen, um sich Leib, Leben, Gut und Eigenthum zu sichern, sondern diese Sicherung verstand sich von nun an ganz von selbst als unabtrennliche Eigenschaft des allgemeinen Zusammenhanges Aller, als eine absolut allgemeine Leistung des absolut Allgemeinen (des Staats) gegen Alle ohne Ausnahme.

Es war kein Wunder, daß der Menschengeist, als ihm diese Sonne einer schlechthin aprioriſchen und allgemeinen Rechtsgesetzgebung der Vernunft zuerst aufging, von ihrem Lichte so geblendet wurde, daß er dem Wahne nicht entging, daß dieses neue Princip sogleich auch alle Mängel der vorhandenen socialen Verhältnisse ausgleichen und tilgen würde, daß vom Augenblicke seiner vollkommenen Herrschaft an weder Armuth, noch Aberglauben, weder niedrige Gesinnung, noch Unwissenheit würde unter dem Menschengeschlechte herrschen können. Man sah sich bald in allen diesen Dingen hart getäuscht, empfand aber die Täuschung am bittersten im Punkt der Eigenthumsverhältnisse. Man merkte mit Schrecken, daß die vollkommenste politische Freiheit und Gleichheit, als eine absolut gesetzliche gedacht und durchgeführt, noch immer nicht dem Proletarier so viel Arbeit schaffe, um ihn vor dem Hunger zu schützen. Man merkte mit Schrecken, daß das Princip der Freiheit in seiner Ausübung für alle dem Mangel und einer gedrückten Lebensstellung Preis gegebene Individuen so lange ein illusorisches sey, als man nicht zugleich ein Mittel erfände, diesen Individuen auch den Grad des ökonomischen Wohlseyns und der materiellen Unabhängigkeit zu geben, welcher dazu gehört, um von seiner eigenen Freiheit nur überhaupt einen selbstständigen Gebrauch machen zu können, und nicht sogleich allen den corrumpirenden Einflüssen

zu verfallen, womit die Wohlhabenheit auf die Armuth drückt, und dieselbe für ihre Zwecke als bloßes Mittel benutzt.

Kein Staat ist im Stande, die Armuth und Noth aus seiner Mitte gänzlich zu verbannen, oder das Eigenthum so zu vertheilen, daß ein jedes Glied so viel besitze, als ihm zur Ausübung seiner moralischen Fähigkeiten und zum Leben nöthig und wünschenswerth erscheinen muß. Denn das Eigenthum von Seiten des Staats so zu vertheilen, hieße den Begriff des Eigenthums in der Wurzel antasten, und den Zweck, weshalb der Staat vorzüglich mit vorhanden ist, nämlich die Beschirmung des bestehenden Eigenthums, selbst aufgeben. Kein Staat ist ferner im Stande, das Fortschreiten der geistigen Cultur als ein solches sich zur Aufgabe zu nehmen. Denn er würde in allen den Fällen, wo das Fortschreiten der Cultur Begriffe und Vorstellungen mit sich führt, welche den Anschauungen, auf denen einzelne seiner eigenen Anordnungen beruhen, widerstreiten, in Widerspruch mit sich selbst gerathen, was er doch nicht darf. Folglich sind die Sorge für's Proletariat einerseits, die Sorge für die wachsende Wissenschaft andererseits sociale Angelegenheiten, durch deren Uebernahme das Oberhaupt eines Staats sich allerdings große Verdienste und den Dank der Mit- und Nachwelt zu erwerben im Stande ist, welche aber weder im strengen Sinne des Worts ihm zur Pflicht gemacht, noch auch für etwa darüber versäumte und vernachlässigte wirkliche Staatspflichten als eine Entschädigung angenommen werden können. Ist das Oberhaupt eines Staats der Mäcen wissenschaftlichen Fortschreitens einerseits, die Zuflucht der Armen und Bedrängten andererseits, so ist er dies nicht unter dem Begriffe des Staatsoberhaupts, sondern nur unter dem eines reichen und mächtigen Privatmanns, welcher im höchsten Maaße dasselbe thut, was reiche und mächtige Privatleute von edeln und liberalen Gesinnungen auch sonst in ihren Kreisen und nach der Stärke ihrer Mittel von selbst zu thun pflegen. Daher es denn auch verkehrt ist, unmögliche Forderungen, wie Vertilgung der Armuth und wissenschaftliches Fortschreiten, an den Staat zu stellen, und darüber

vielleicht den Begriff seiner wirklichen Pflichten, z. B. die Wissenschaft in ihrer freien Bewegung nirgends zu hemmen, das Recht seiner Unterthanen im Auslande zu schützen, ihnen Leichtigkeit des Erwerbs, Freizügigkeit, Handelsfreiheit anzubahnen, unter das Maaß der rigorosen Imperative, die sie wirklich sind, herab zu spannen. Die Wahrheit ist, daß der Staat seinen Unterthanen ihr Eigenthum weder zu erwerben, noch zu schenken, wohl aber sie in demselben zu schützen, und in der Erwerbung desselben den einen um des andern willen nicht zu hindern hat; ferner daß der Staat nicht selbst für die Fortschritte in den Wissenschaften, wohl aber dafür zu sorgen hat, daß der freie Verkehr in denselben nicht durch die Machinationen fanatischer oder faktiöser Parteien gehindert oder gar aufgehoben werde.

So gewiß nun also die genannten Funktionen socialistische und nicht politische sind, so gewiß ist ihre Bestimmung, sich dereinst vom Staate und seiner Verwaltung immer mehr zu sondern. Denn jedes Ding wird, in so seltsamen und künstlichen Fesseln es sich auch während seines Wachsthums bewegen mag, doch zuletzt, sobald es angewachsen ist, immer dahin gehen müssen, wohin seine Idee es treibt. Und in dieser Beziehung ist es lehrreich, die älteren socialistischen Institutionen, welche sich bereits durch Erfolg und Dauer bewährt haben, mit den Bedürfnissen der Gegenwart in eine lebendige Vergleichung zu setzen.

Als das alterthümliche und bewährte socialistische Institut tritt uns das Kloster entgegen. Das Kloster ist von jeher das Hebezeug gewesen, die Welt in neue Lagen zu rücken. Es ist vergebens, eine Last in Bewegung setzen zu wollen, so lange man selbst auf ihr steht. Man muß von ihr weg treten, und einen Standpunkt außerhalb ihrer gewinnen. Das Kloster giebt dem Menschen einen solchen Standpunkt. Es isolirt ihn von der Welt, indem es ihn um so enger an die Personen kettet, mit denen er durch dasselbe in eine socialistische Gemeinschaft tritt. Nun sind wir zwar gewöhnt, bei Klöstern sogleich an ausschließlich religiöse Institute zu denken, dieses jedoch nicht mit völligem Recht. Denn alle mit einer gewissen Schroffheit und

Gegensätzlichkeit in die Welt einbrechenden Ideen haben sich ihre Klöster entweder wirklich gegründet oder doch zu gründen versucht. Als zuerst die Idee der griechischen Philosophie sich im Haupte des Pythagoras zu einer bewußten und thatenlustigen Helligkeit entzündete, trieb sie ihn zur Gründung eines philosophischen Klosters. Die Einsiedlerschulen des alten Indiens boten Züge der einfachsten und durch die Natur selbst diktirten klösterlichen Lebensart. Die Schüler des Epikur wurden wegen der innigen Gemeinschaft gepriesen, in welcher sie nur eine einzige große Familie unter einander zu bilden schienen. Alboin della Scala verwandelte dadurch, daß er die um Wissenschaft und Kunst verdientesten Männer zum gemeinsamen Wohnen bei sich einlud, sein eigenes Haus zu Verona in ein Kloster des Genius. Und auch das im Islam entzündete Licht der Aufklärung, welches von Hassan, dem sogenannten Alten vom Berge, im 11ten Jahrh. ausging, verbreitete sich in Klöstern und wissenschaftlichen Anstalten von klösterlicher Einrichtung.

Soll die Menschheit in Zukunft nicht allein in politischer, sondern auch in socialer Beziehung sich zu immer höherer Vollkommenheit hinauf entwickeln, sollen sich die Unterschiede von gebildeten und ungebildeten Schichten der Gesellschaft, von überschwenglichem Reichthum und peinlicher Armuth immer mehr ausgleichen, soll der Antheil an den Wohlthaten der Cultur immer mehr allen Menschen ohne Ausnahme zugänglich gemacht werden, so kann ebenfalls nur zu helfen seyn durch ein neues socialistisches Organ, welches diese allgemein menschlichen Angelegenheiten mit eben der Aufopferung und Hingebung in seine Hand nimmt, womit die Klöster das Geschäft der Aufrechthaltung und Ausbreitung ihrer speciellen Glaubensansichten in die Hand nahmen und kräftig durchführten. Hierbei ist freilich ein großer Spielraum gegeben, wie man sich die Sache näher zu denken habe. Denn man kann hier ebensowohl an Anstalten denken, deren Bestimmung es sey, innerhalb ihres Bezirks Armuth und Unwissenheit auf der Stelle aufhören zu machen, als auch an Anstalten, welche nur dazu bestimmt seyen, Mittelpunkte

der Wissenschaft und Cultur zu bilden, von wo aus durch Ueberzeugung und Belehrung auf die socialen Zustände der Menschheit im Großen ein wohlthätiger Einfluß geübt werden könne. Man kann ferner bei solchen Anstalten entweder mehr die Vertilgung von Armuth und Elend, oder mehr die Vertilgung von Unwissenheit und Roheit als Zweck in den Vordergrund stellen. Man kann sie entweder mit strengeren und geschlosseneren Formen, daher streng abgeschlossen nach außen, oder mit loseren und freieren Formen, daher mehr sich in's übrige Leben verlierend denken. Man könnnte nun die verschiedenen durch solche Rücksichten entstehenden Kategorien a priori nach einander durchnehmen. Aber lohnender wird es jedenfalls seyn, sogleich an die bereits von Anderen gemachten Vorschläge anzuknüpfen.

Die socialistischen Systeme sind dadurch mit Recht in eine Art von Verruf gekommen, daß sie die socialistischen Grundbegriffe mit den politischen in einen unerträglichen Brei durcheinander gemengt haben. Wissen auch die Allerwenigsten sich auf philosophische Art Rechenschaft von den Gründen und der Nothwendigkeit einer sauberen und reinlichen Trennung beider Gebiete zu geben, so empfinden sie doch den Ekel, welchen eine solche widerwärtige Confusion auf jedes gesunde Gefühl hervorbringt. Derselbe entspringt durch die Durcheinanderwirrung der Rechtsbegriffe, welche auf dem beruhen, was man aus der Vernunft heraus schlechthin fordern darf, mit den socialistischen Begriffen, welche auf dem beruhen, was als wünschens- und erstrebenswerth für alle Menschen erscheint. Man wollte einerseits zwar noch den Staat der Freiheit und Gleichheit, aber derselbe sollte nicht mehr seinen Zweck in sich selbst haben als eine Forderung der Vernunft, sollte vielmehr socialistischen Zwekken dienen. Man wollte andererseits zwar engere, liebevollere, hülfreichere Verbindungen der Menschen unter einander, aber dachte sich dieselben bald als allgemeine Staatsverfassungen nach spartanischer Sitte zwangsweise eingeführt, bald auch selbst als neue weltbeherrschende Verbindungen an die Spitze der Staaten tretend. Man betrachtete bald das, was sich schlechterdings nicht

anbefehlen läßt, als den Gegenstand möglicher Staatsdekrete, bald zeigte man sich bereit, die reinsten und unbeugsamsten Vernunftforderungen, welche schlechthin über die Willkühr der Menschen zu stellen sind, auf's neue menschlichem Belieben zu überantworten. Man ordnete einerseits das apriorische Postulat der materiellen Rücksicht unter, und verunreinigte andererseits den wohlberechtigten Wunsch dadurch, daß man ihn unberechtigter Weise mit dem falschen Stempel eines absoluten Vernunft-Postulats versah.

Das Verlangen der Socialisten, daß der vierte Stand, der Stand der Arbeiter, geschaart und organisirt in socialistische Gruppen, sich an die Spitze des Staatswesens stellen solle, ihr Verlangen, daß nicht die Freiheit, sondern das Wohlseyn der Personen in diesem Staatswesen als Zweck zu gelten habe und daher die socialistische Regierungsgewalt alles zu thun befugt sey, was sie für das Wohlseyn ihrer um ihre eigene Meinung nicht weiter zu befragenden Mitbürger für zuträglich halte, gehört hierher. Die Bereitwilligkeit der Socialisten, sich auch wieder einem Despoten zu unterwerfen, sobald derselbe nur Ernst machen würde, die Einrichtungen des Socialismus auf Kosten der Freiheit und Unabhängigkeit Aller in's Leben zu setzen, gehört ebenfalls hierher. Die bei den Socialisten eingerissene Abgestumpftheit gegen die strengen Forderungen des abstrakten Rechtsstandpunkts, ihre sich in Ueberspannung maskirende Energielosigkeit und Schlaffheit, die Schärfe seines Begriffs gegen die thierischen Regungen der Menschennatur aufrecht zu erhalten, gehört nicht minder hierher. Diese schwache Seite der Sache ist uns hier nicht von näherem Interesse. Von einem desto größeren hingegen ihre starke Seite, nämlich die positiven Pläne, welche gemacht worden sind zur Besiegung des Elends und eine stärkere Bewaffnung der arbeitenden Menschenkraft im Kampfe mit der Natur, wir meinen den Neutonschen Rath St. Simon's und das Phalanstere Fourier's.

Es giebt zwei Vorbereitungsmittel zur immer größeren Ausgleichung der Verhältnisse der Menschen unter einander, den

Wohlstand und die Wissenschaft. Betrachtet man die Sache im Kleinen, so fällt das Uebergewicht auf die Seite des Wohlstandes. Denn sobald in einem Geschlechte die Armuth getilgt ist, sind die Mittel gefunden, die Unwissenheit oder den Bildungsmangel zu ersetzen, wenn nicht in der gegenwärtigen, doch sicher in der zukünftigen Generation. Auch gelangt man unmöglich zur Bildung, ohne daß zuvor die Mittel zur Erwerbung derselben vorhanden sind. Betrachtet man hingegen die Sache im Großen, so fällt das Uebergewicht auf die Seite der Wissenschaft. Denn wäre das Wissen über die Mittel eines erfolgreichen Kampfs mit dem Elend vorhanden, so würden sich von selbst Menschen genug zu ihrer Ausführung drängen. Das Deficit liegt daher zunächst im Wissen, und folglich würde vor allem andern ein Organ der Wissenschaft zu gründen seyn, um planmäßig die Sache in die Hand zu nehmen. Dies war die Idee St. Simons, welche sich in seinem frühesten Vorschlage zur Bildung eines wissenschaftlichen Menschheitsbundes oder sogenannten Neutonschen Raths aussprach, eine Idee, welche sich jedem Nachdenkenden um so mehr immer auf's neue aufdrängt, je mehr die einzelnen socialistischen Pläne von Phalansteres, Nationalbanken u. dgl. einander widersprechen, und je weniger eine Einführung dieser sogenannten Utopien in's Leben bisher hat gelingen wollen.

St. Simon wollte, daß einer Anzahl der anerkannt geistig begabtesten Männer, durch einen Wahlakt der Menschheit aus allen Völkern erkoren, durch freiwillige Beiträge eine lebenslängliche Muße geschaffen werden solle, mit der Bedingung, dieselbe auf gänzlich freie Art keinen anderen Bestrebungen zu widmen, als den Fortschritten der Wissenschaft und den Anwendungen derselben auf die Verbesserung der socialen Zustände. Die nähere Art dieser Wirksamkeit dachte er sich zwar nur in höchst dunkeln Umrissen, jedoch so, daß zuletzt daraus eine Art von neuer geistlicher Gewalt auf Erden hervorgehen könne mit der Bestimmung, eben so in Zukunft der religiöse und wissenschaftliche Mittelpunkt der Menschheit zu werden, als Rom dieses im

Mittelalter war. Er dachte sich diese Macht unter dem Namen eines Neutonischen Rathes (conseil de Newton) als einen mit seiner Wirksamkeit den ganzen Erdball umspannenden Menschheitsbund, mit Niederlassungspunkten in allen Welttheilen, so daß der höchste Rath alljährlich seine Wohnung wechseln könne. Er dachte sich die Macht dieser Anstalt zwar nicht als eine politische, indem alle Neutonischen Räthe aller Länder immer die Trennungslinie genau beobachten würden, welche sie als die geistliche Macht der Erde von den weltlichen Regierungsgewalten der Staaten schiede, setzte aber, um die Idee einer siegreichen Verbreitung solcher neuen Autorität auf Erden sich denkbarer zu machen, den Fall als möglich voraus, daß der Oberbefehlshaber der Heere der Gläubigen dieses neuen Glaubens (le directeur en chef des armées des fidèles) mit Gewalt der Waffen über die ganze Erde die Niederlassungen gründe, welche für die Sicherheit der Mitglieder der verschiedenen Räthe erforderlich seyen. Jedoch wurde diese weitere Entwickelung der Zukunft anheim gestellt. Für die Gegenwart genügte es dem Urheber des Gedankens, wenn mit der Subscription zu einer Besoldung der drei größten Mathematiker, Physiker u. s. f. im Dienste der Menschheit der Anfang gemacht würde.

Halten wir uns an unseren gewonnenen Standpunkt fest, so ist es nicht schwer, in dieser Idee das ewig Wahre und Große daran vom Falschen und Verfehlten zu sondern. Das ewig Wahre und Richtige liegt in dem tief gedachten Bestreben, die Wissenschaft zu befreien von ihren falschen Rücksichten, und dieselbe auf ihr edelstes Ziel zu lenken. Die Wissenschaft, welche im Dienste dessen arbeitet, welcher sie besoldet, soll diesen Sold fortan nicht mehr von bevorzugten Classen der Gesellschaft, sondern von der Totalität derselben empfangen, soll folglich nicht mehr im Dienste besonders Privilegirter, sondern im Dienste Aller arbeiten. Ferner besteht in dem, was sogar Anfangs als eine Schwäche erscheinen könnte, nämlich daß gar keine Wege, wie zu helfen sey, detaillirt werden, bei genauerem Nachdenken eine Hauptstärke der Idee. Sie klebt nicht charlatanmäßig ein

geschwindes Heftpflaster auf die Wunde der Menschheit, sondern giebt statt des fertigen Recepts, womit Quacksalber beständig bei der Hand sind, vielmehr eine Preisaufgabe im vollen Vertrauen, daß dieselbe durch die höchsten wissenschaftlichen Kräfte der Menschheit wohl lösbar sey, wenn man dieselben nur auf die rechte Weise dafür zu interessiren wisse. Die schwache Seite bei dieser Idee ist aber diese, daß das socialistische Organ bei St. Simon nicht auf dem dauerhaften Grunde der Association, sondern auf dem unzuverlässigen der Subscription und Wahl errichtet werden sollte. Denn damit wäre dem socialistischen Organ gleichsam die Pistole auf die Brust gesetzt, innerhalb Jahresfrist sogleich etwas Anschaubares und der Rede Werthes zu produciren, bei Strafe einer sofortigen Einziehung des Salairs. Denn das Volk ist ungeduldig. Von der Confusion der socialistischen und politischen Gewalt aber, die dann eintreten würde, wenn erst der Oberbefehlshaber der Heere der Gläubigen ausrückte, um in allen Welttheilen die nöthigen Niederlassungen zu gründen, und sich eben dadurch die Erlaubniß zu erwerben, in allen Räthen zu sitzen, ihnen zu präsidiren und zuletzt im Neutonischen Mausoleum bestattet zu werden, schweigen wir.

Als die St. Simonistische Schule unter Enfantin und Bazard den bekannten unglücklichen Versuch machte, die von St. Simon begründete Idee einer Religion des Industrialismus in's Leben zu führen, zeigte sich fast nur Unerfreuliches. Einerseits muß zugegeben werden, daß hierbei die Grundidee mehr als eine Entstellung erfuhr, welche ihr Urheber, hätte er sie erlebt, am wenigsten würde gut geheißen haben. Andererseits aber ergab sich auch vieles als wirkliche Consequenz aus dem Irrthum einer Vermischung des socialistischen mit dem politischen Standpunkt, zu welchem bereits St. Simon selbst die Veranlassung gegeben, wenigstens ihm nirgends gehörig vorgebaut hatte. Wenn nun das ganze Staatswesen zu einer bloßen ökonomischen Anstalt herabgesetzt wurde mit völliger Zerstörung des Begriffs der Unabhängigkeit der Person, wenn an die Stelle des Familienvermögens das Vermögen der großen Volksbanken trat, aus wel-

chem nach bestem Ermessen und Urtheil über die Capacität der Einzelnen die Direktoren der großen Oeconomie jedem beliebig das Seinige zutheilten, um es beim Ableben des Individuums zurück zu empfangen, so entdeckt man hierin mit Trauer und Schmerz lauter entstellte Züge ursprünglich groß gedachter Gedanken, Entstellungen, welche allesammt keinen andern Grund hatten, als die Verkehrtheit, die abstrakte Rechtsidee durch den Socialismus nicht erfüllen und ergänzen, sondern absorbiren und vertilgen zu wollen. Dieses ganze Treiben liefert dem wirklichen Socialismus kein einziges brauchbares Element. Wir wenden uns daher in die Grundidee zurück.

Die Idee des wissenschaftlichen Menschheitsbundes darf darum, daß sich Schwächen und Verkehrtheiten daran geknüpft haben, nicht aufgegeben und verworfen werden; sie ist vielmehr von den Fehlern zu reinigen und dadurch höher zu steigern. Der Wissenschaftsbund darf nicht im Staate commandiren wollen, er darf aber auch nicht abhängig seyn von Subscriptionen und Wahlakten. Wer zu ihm gehören will, muß zu ihm gehören können. Darum aber, weil er gänzlich unabhängig seyn soll von der politischen Sphäre, muß er auch in ökonomischer Hinsicht ganz auf eigenen Füßen stehen und Niemandem sein Bestehen verdanken, als nur allein sich selst. Er wird sich also mit seiner eigenen Hände Arbeit seinen Lebensunterhalt eben sowohl erwerben müssen, als eine jede andere Familie im Staat, und überhaupt in keiner Weise irgend eine andere Stellung gegen das Staatswesen einnehmen dürfen, als nur die, ein vergrößertes und auf eine neue und eigenthümliche Art organisirtes Familienwesen zu seyn, mit allen Rechten und Verpflichtungen im Staat, welche auch allen übrigen Familien und deren Gliedern als solchen zukommen. Wo aber könnte eine solche große Familie die Vorschläge, die sie zu machen hätte in Beziehung auf eine erfolgreiche Bekämpfung der Armuth und Unwissenheit, besser und einfacher zur Anwendung bringen, als bei sich selbst, indem sie die Aermsten und Ungebildetsten zu sich in ihren eigenen Schooß aufnähme, und besseren Zuständen entgegen führte? Das gäbe

nun jedenfalls eine Art von Klosterleben, aber nicht ein abgeschlossenes, contemplatives, wie des vereinzelten Mönchs in seiner Zelle, sondern ein betriebsames, thätiges, auf die höchste Spannung der Arbeitskräfte in ihrem gegenseitigen Ineinandergreifen, also recht eigentlich auf Organisation der Arbeit berechnetes. Daß dabei von keinem willkührlichen Klosterzwange, Cölibat u. dgl. die Rede seyn könne, versteht sich von selbst, aber eben so sehr auch, daß ohne eine strenge, wenngleich mit religiöser Sanftmuth ausgeübte Sittenzucht ein solches Wesen nicht würde Bestand haben können. Wem fallen nicht als lebendige Vorbilder solches regen Treibens voll Wohlstand, Arbeitsamkeit, Sauberkeit, Anmuth und Sitte hier sogleich die Niederlassungen der Brüdergemeinden ein?

Warum nicht auch das Phalanstere Fourier's? Allerdings auch dieses. Jedoch vergesse man nicht, daß bei einer genaueren Vergleichung des Phalansteres mit den Brüdergemeinden das erstere in einem zwiefachen Nachtheil steht. Denn erstlich verfolgt die Brüdergemeinde neben dem Zweck bloßer ökonomischer Selbsterhaltung noch einen höheren geistigen Zweck, wenngleich in einseitig religiöser Art, wohingegen das Phalanstere nichts anderes will und erzielt, als das bloße ökonomische Bestehen seiner Mitglieder. Und zweitens hat der Organismus der Brüdergemeinden die Prüfung seiner Lebensfähigkeit bereits überstanden, der Organismus des Phalansteres aber noch nicht. Besonders liegt hier auf dem zweiten Punkte das allergrößte Gewicht. Denn wir würden es für thöricht halten, wenn das socialistische Organ die Reihe seiner Experimente mit einer Lebensform begönne, welche sich nicht bereits völlig und zur Genüge in der Praxis bewährt hätte. Es bliebe ihm ja dabei vermöge seiner progressiven Natur unbenommen, vom bescheidenen Anfang zu vollkommneren Formen überzuschreiten, sobald erst die Kräfte gewachsen wären. Aber der Anfang selbst müßte sich dadurch in seiner Lebensfähigkeit zuerst völlig sichern, daß er nicht nur das Mögliche, sondern auch das längst Gewohnte, das bereits in der Welt völlig Eingelebte und daher auch nicht Verdacht

und Mißtrauen, sondern Vertrauen, Zuneigung und Achtung Erweckende thäte. Er würde ein Samenkorn pflanzen, welches unscheinbar aufwächst und nicht viel Redens von sich erweckte, indem es von außen nur anzuschauen wäre wie hundertmal sonst Dageweſenes, welches aber in seinem unsichtbaren Inneren den Keim einer unabreißlichen Zukunft trüge.

Es ist zu verwundern und fordert eine besondere Erklärung daß die bisherigen Versuche, den Plan des Phalansteres in die That überzuführen, so schlechte Erfolge gehabt haben. Das Phantastische des Plans allein reicht nicht aus, diese Erklärung zu geben. Denn es hat nicht an Versuchen der Schule gefehlt, dieses zu beseitigen, und mit Abstreifung aller schwindlichten Zuthaten den einfachen Plan eines genußreichen und angenehmen Lebens großer Menschenfamilien herauszuschälen. Warum denn bildet man solche nicht? Fehlt es in diesem Grade an Menschen, die nach den Genüssen des Lebens trachten? oder ist der Müssiggang in Lumpen ein so süßes Vergnügen, daß die ganze Phalanx der Passionen Fourier's ihn nicht im mindesten zur Thätigkeit zu erwecken vermag?

Fourier's Anhänger machten den ersten Versuch einer Realisirung des Phalansteres zu Condé-sur-Vègres bei Versailles, einen späteren in der ehemaligen Abtei Citeaux, welchem der Versuch, eine Colonie in Brasilien nach demselben Plane anzulegen, nachfolgte. Dieses Alles hat keinen Erfolg gehabt. Besser ist Cabet reüssirt mit seinem Icarismus. Er gestaltete in seinem Roman Voyage en Icarie die Idee so um, daß eine Colonie nach dem Westen Nordamerika's möglich wurde. Das Jahr 1848 sah die Icarier auswandern. Sie langten, ein Häuflein von etwa 70 Menschen, mit unsäglichen Beschwerden an ihrem Bestimmungsorte in Texas am rothen Flusse an, wo Cabet für das gemeinschaftlich zusammengelegte Vermögen Ländereien erkauft hatte. Cabet selbst folgte mit 40 neuen Genossen. Das erste, was entstand, war Hader und Mißhelligkeit. Es erfolgte eine Anklage gegen Cabet wegen Veruntreuung anvertraueten Vermögens vor dem Zuchtpolizeigerichte in Paris

von Seiten Mehrerer, welche unmuthsvoll aus der Colonie nach Frankreich zurückgekehrt waren; jedoch wurde Cabet, obwohl vom Zuchtpolizeigericht verurtheilt, später vom Appellationsgericht aller Schuld ledig gesprochen. Er kehrte nach Frankreich zurück, nachdem er mit den auf eine Zahl von 300 Mitgliedern angewachsenen Icariern eine neue Niederlassung zu Nauvoo am Mississippi eingerichtet hatte. Diese nun ließ es auch Anfangs an häufigen Nachrichten von den Wechselfällen ihres neuen, brüderlichen und, wie es schien, wohlorganisirten Gemeindelebens nicht fehlen. Aber nach der Zeit ist es wieder still von ihnen geworden, und die Colonie scheint wenigstens nichts von der gewaltig treibenden Schwungkraft in sich zu entfalten, welche man unterdessen in dem alttestamentlichen Socialismus des Mormonenthums in eben jenen Gegenden hat kennen und bewundern gelernt. Entfaltet aber die Colonie in Zukunft nicht größere Kräfte, so wird sie auf dem Felde der Lebenspraxis als überflügelt erscheinen von socialistischen Bestrebungen, die aus einem entgegengesetzten Boden erwuchsen, und wird in dem zufälligen Umstande, daß es das von den Mormonen erst kürzlich verlassene Gebiet von Nauvoo war, wo sie ihre erste feste Zufluchtsstätte fand, ein ominöses Wahrzeichen ihres schwächlicheren und nachhinkenden Charakters erblicken dürfen.

Alle socialistischen Institutionen des Alterthums, welche uns durch ihre einstige Blüthe und weite Wirksamkeit mit Bewunderung erfüllen, Klöster, Ritterorden u. dgl., haben das gemeinsam mit dem Mormonismus, daß sie ihre materielle Blüthe und ihren Wohlstand zwar nebenbei mit geflissentlicher Anstrengung betrieben und erreichten, aber denselben nicht gleich von vorn herein sich als das alleinige Ziel ihres ganzen Bestandes setzten. Sie setzten sich vielmehr spirituelle Zwecke, und erreichten dadurch nebenher und gleichsam spielend ihren materiellen Wohlstand. Wer hingegen bei der Construction socialistischer Institute sogleich von einem bloß materiellen Gesichtspunkt ausgeht, wird darum viel schwerer zum Ziele gelangen, weil die materiellen Gesichtspunkte den Egoismus schärfen, und darum

dem belebenden Geiste des Socialismus, welcher als solcher ein allem Egoismus feindlicher Geist ist, weit weniger verwandt sind, als Principien von religiöser Natur, welche den Menschen anleiten, ein höheres Leben über sich zu denken und sich selbst ganz in diesem Höheren zu vergessen. Es ist unmöglich, daß aus materiellen Interessen um bloßer materieller Interessen willen ein aufopfernder Enthusiasmus entspringe für ein dem Egoismus der Einzelnen schnurstracks entgegengesetztes Thun, wie z. B. der Wüstenzug der Mormonen es in vielen Zügen hat blicken lassen. Wo aber dieser aufopfernde Enthusiasmus fehlt, werden auch die Früchte, die er trägt, ausbleiben. Man kann denselben Gedanken auch psychologisch bequem so ausdrücken, daß zum Gedeihen socialistischer Institutionen eine eigenthümliche Organisation der dabei sich betheiligenden Personen gehöre, indem diejenigen Naturen, welche im Stande sind, um religiöser Ideen und reingeistiger Zwecke willen materielle Opfer niemals zu scheuen, am meisten, diejenigen aber, welche den materiellen Nutzen als die einzige Triebfeder ihrer Geschäftigkeit anzusehen gewohnt sind, am wenigsten in eine solche großartige Gemeinthätigkeit sich dauernd schicken werden.

Fourier's Bestrebungen unterliegen diesem Bedenken im allerhöchsten Maaße. Sein Socialismus enthebt ausgesprochenermaaßen die Menschen einzig und allein aus dem Grunde ihrem natürlichen Egoismus, damit eben dieser Egoismus im stärkeren Maaße befriedigt werden könne. Der Calcul ist insofern richtig, als wir es alle Tage erfahren, wie die menschlichen Kräfte von aller Art durch Einigung und Ineinandergreifen gestärkt, durch Vereinsamung und Widerstreit geschwächt werden. Aber die Theorie ist insofern unpraktisch, als es für sie selbst allein keinen Weg in die dauerhafte Realisirung ihrer Absichten giebt. Denn der materielle Egoismus, ein so tauglicher Hebel er seyn mag, um bei der bereits im vollen Gange seyenden Maschinerie eines Phalanstere kräftig mitzuwirken, so untauglich ist er, wenn er selbst als oberster Hebel zur Umtreibung einer solchen Maschinerie gedacht wird. Der Egoismus gedacht als socialer En-

thusiasmus, das bedeutet so viel als ein Schmelzofen aus gemaltem Feuer, oder Festungswerke aus Wandtapeten.

Von St. Simon läßt sich dasselbe nicht in gleichem Maaße sagen. Denn das Strebeziel seiner Ideen war zwar einestheils die Erwerbung des Wohlstandes für Alle, anderntheils aber eben so sehr die Steigerung der Bildung und aller geistigen Fähigkeiten. St. Simon glaubte, daß die beiden Zwecke eines Menschheitsbundes, nämlich Pflege der geistigen Bildung und Sorge für die ärmste und zahlreichste Classe der Menschen, während der vergangenen Weltperiode wären von der katholischen Kirche als das Ziel ihrer Existenz richtig erkannt und bis zu einem gewissen Punkte auch kräftig angestrebt worden, aber nur bis zur Zeit ihres Verfalls im 15ten Jahrh., von wo an sie, uneingedenk ihrer ursprünglichen Bestimmung, anstatt nach wie vor die Sache der Völker gegen die Gewalthaber zu führen, sich mit den Gewalthabern gegen die Völker verbündet hätte. Der Neutonische Rath oder Menschheitsbund sollte daher nun auf den Posten der ihrer Mission untreu gewordenen Kirche treten, nicht nur zum Zweck einer Beschützung der Armen, sondern noch viel mehr zum Zweck einer Befreiung der Wissenschaft aus der Sklaverei ihrer nothwendigen Rücksichten gegen die Gewalthaber. Die Wissenschaft sollte nicht nur mit neuen größeren Impulsen zum Fortschreiten versehen, sondern auch aus ihrer gegenwärtigen schiefen Lage emporgerückt, und in eine Stellung gebracht werden, worin sie alle ihre Bewegungen, die sich auf das Besserwerden der socialen Verhältnisse (die politischen mit eingeschlossen) beziehen, frei und rücksichtslos vollziehen könne. Obgleich er nicht selbst Gelehrter war (vielleicht auch eben darum um so mehr, weil er es nicht war), erkannte er deutlich die heimlich vergiftenden Einflüsse, denen die Wissenschaft durch ihre gegenwärtige Lage unaufhörlich ausgesetzt ist, und sann daher auf Mittel, diesen Einhalt zu thun. Daher ist Stumpfheit gegen geistige Interessen ein Vorwurf, welchen man diesem Manne nicht mit Recht machen kann. Der Fehler St. Simon's war vielmehr, daß er die Wissenschaft nicht nur zur organisirenden

Lebenkraft erheben, sondern sie zugleich auch mit Regierungssorgen belasten wollte, die ihr ganz und gar nicht zukommen.

Das socialistische Organ, wie wir es denken, würde die Wissenschaft zu einer fortschreitend organisirenden Lebenskraft erheben, ohne ihr irgend ein anderes Regierungsgeschäft zuzumuthen, als die Sorge für das Gedeihen ihres eigenen Haushalts. Das Leben nach den Forderungen der Wissenschaft einzurichten, dieser Endzweck würde den neuen Haushalt mit religiösem Eifer beseelen, würde die organisirende Triebkraft desselben seyn. Er könnte daher nur solche Glieder in seine engere Mitte aufnehmen, welche ihr Leben der praktischen Wissenschaft, der thatkräftigen Philosophie gänzlich zu opfern, das heiße Verlangen trügen. Insofern nun würde man unsere Phalansterien vorzugsweise als philosophische Anstalten zu betrachten haben, nicht um dort Philosophie zu lehren, — denn dazu ist auf den Kathedern der Staatsanstalten ein viel besserer Platz, — sondern um die Philosophie zu leben, d. h. ein solches sociales Leben zu beginnen, wie es aus den rücksichtslos durchgeführten Grundsätzen einer philosophischen Ethik fließen würde. Wie viele im gewöhnlichen Leben auf überflüssigen Kleiderluxus, auf sogenannte Vergnügungen, die Niemandem wahre Freude bringen, auf hundert Allotria aus Anstand und falscher Sitte zu verschwendende Summen könnten hier für höhere Zwecke erspart werden! Wie viel Arbeitskraft, gute Laune und Muße für höhere Beschäftigungen würde gewonnen werden! Welch stolzes Gefühl der Menschheit würde in denen aufgehen, welche nichts mehr um des Scheines und Glanzes, nur noch Alles um wirklicher Zwecke willen thäten! welche in dem Bewußtseyn, daß ihr eigenes Leben das geistige Grundcapital der Zukunft sey, nach keinem anderen Zwecke strebten, als nur dasselbe zur größtmöglichen Wirkung für die Interessen der Menschheit zu verwerthen!

Stellen wir uns einen Augenblick vor, eine solche Colonie sey gegründet, und stehe bereits als eine Anzahl von selbstständigen und unter einander durch freundschaftlichen Verkehr verbundenen Familienhäusern auf völlig freien Füßen, so erhöbe sich

die Frage, welche die Elemente des Lebens seyn würden, denen sie zu ihrer eigenen Vergrößerung einen Platz bei sich vergönnte, denen sie Zuflucht, Schutz und Theilnahme an ihren eigenen Angelegenheiten verstattete. Ohne Zweifel würden hier drei verschiedene Kategorieen entstehen, welche man um der Ordnung des Ganzen willen genau von einander gesondert halten müßte, nämlich thätige Familienglieder im engsten Sinn, Hülfesuchende und Freunde. Ueber die Anwerbung neuer Familienglieder im engsten Sinn oder die Einverleibung neuer Familien in das thätige Hauswesen ließe sich eben so wenig irgend eine Richtschnur feststellen, als z. B. über die Vergrößerung einer einzelnen Familie durch Vermählung ihrer Söhne und Töchter, oder durch Adoption neuer Kinder. Denn die Aufnahme einer neuen Familie in den engeren Nexus hätte völlig die Bedeutung einer Adoption oder geistigen Vermählung, und die patriarchalische Sitte eines Familienrathes der Aeltesten würde hier in zweifelhaften Fällen den Ausschlag geben. Ein ganz anderes Verhältniß träte natürlich ein gegen die Hülfesuchenden. Diese kämen nicht, um die Wohlthaten der Anstalt zu vermehren, sondern um dieselben zu empfangen, nicht aus Eifer am uneigennützigen Thun, sondern aus Noth herbei. Sie würden daher die Stellung als bloß gehorchende Mitglieder der Colonie gewinnen. Auf diese Art könnte hier jederzeit das wirkliche Elend eine Zuflucht, der Heimathlose ein Obdach, der Arbeitlose eine Beschäftigung, der Nackte ein Kleid, der Hungrige Speise und Trank empfangen, freilich dies Alles durch eine freiwillige Hingabe zwar nicht ihrer Freiheit, aber doch ihrer Selbstständigkeit. Die Sache würde eine große Aehnlichkeit mit einem Verdingen der Dienstboten an Herrschaften gewinnen, nur mit dem Unterschied, daß die Herrschaften die Knechte unterhalten um der Arbeit willen, welche verrichtet werden soll, das sociale Organ aber für immer neue Arbeit sorgt um der Knechte willen, welche sich durch sie ernähren mögen, und deren keinen jemals von sich zu weisen, ihr Grundsatz ist. Aber eben weil die Menschenliebe geböte, von dieser Seite dem Institut nicht die geringste Schranke zu setzen,

so würde gegen die Väter des Hauses nicht nur das Verhältniß unbedingten Gehorsams eintreten müssen, sondern auch von Seiten der Väter eine strenge Sittenzucht gegen die Knechte als gegen Kinder und Zöglinge des großen Hauses gehandhabt werden dürfen. Dieses würde am leichtesten dadurch geschehen, daß man die unsittlichen Elemente, sobald sie für das Hauswesen gefährlich zu werden anfingen, immer auf der Stelle ausschiede, die sittlichen Arbeiter aber stufenweise zu sich heranzöge bis zu einer förmlichen Adoption zu Gliedern der engeren Familie empor, welche man sich immer als einen besonders festlichen Akt von der Art einer Vermählungsfeier zu denken haben würde. Auf ganz eigenthümliche Art würde sich drittens das Verhältniß der Familienglieder zu den Freunden gestalten, d. i. zu denjenigen Familien oder Personen, welche nicht als hülfesuchende erschienen, sondern sich aus Freundschaft, aus Neigung zu einem stillen und doch geselligen Leben, vorzüglich aber aus reinem und freiem Interesse an den wissenschaftlichen Zwecken der Colonie derselben anschlössen. Da sie nicht erst ihre Lebensnothwendigkeiten aus dem allgemeinen Haushalt zu empfangen hätten, sondern ihr Vermögen und ihren Wohlstand mit hinzubrächten, so würde auch ihr Güterbesitz entweder gar nicht oder doch nur sehr bedingterweise in die Gütergemeinschaft der Colonie einschmelzen. Dagegen würden sie an allen Ausübungen der allgemeinen Sitte, so wie auch an den allgemeinen Pflichten jedes Einzelnen für die Zwecke des Ganzen mit Theil nehmen. Gerade diese dritte Kategorie der Freunde würde wahrscheinlich für die geistige Blüthe der Anstalt die allergrößte Bedeutsamkeit gewinnen. In den Freunden ruhete der geistige, so wie in den Hülfesuchenden der materielle Schwerpunkt des Ganzen. Auf die Institution der Freunde käme es hauptsächlich an, ob die Colonie zum Standpunkte eines bloßen Phalansteres herabsinken oder sich zum Mittelpunkte geistiger Bestrebungen empor schwingen möge. Denn da die Freunde, obwohl zum großen Hauswesen gehörig, doch nicht völlig so tief in dasselbe eingesenkt und gleichsam verloren stünden, als die engen Familienglieder, so würden sie auch leich-

ter zu einem freien Ueberblick und Urtheil über das Ganze und besonders die Seiten desselben gelangen, von denen dasselbe einer Verbesserung fähig wäre. Ginge das alte Hauswesen nicht auf Verbesserungspläne ein (was natürlich ganz nur in seinem Belieben stünde), so würden unternehmungslustige Familien, welche dem alten Hauswesen bisher als Freunde angeschlossen lebten, auf eigene Hand sich zu einem Wesen nach neu erdachtem Plan zusammenschließen, jedoch auch so noch mit dem alten Stammhause in freundschaftlichem Verkehr bleiben. Auf diese Art würde das Menschenleben durch ein stets fortschreitendes wissenschaftliches Experimentiren an sich selber zu einer socialen Fülle und Blüthe gelangen, welche ihm bisher unbekannt war. Von besonderen wissenschaftlichen Anstalten, Volksschulen, Bibliotheken, Laboratorien, Sternwarten, Cabinetten u. dgl. reden wir nicht. Denn diese folgen ja dem mit Bildung gepaarten Reichthum überall von selbst auf dem Fuße nach.

Gesetzt nun aber den Fall, die Sache würde mächtig, griffe um sich, würde dann nicht doch ein starker politischer Hebel aus ihr werden? Ohne Zweifel. Denn wer die Nackten und Hülflosen rettet, den werden sie freilich lieben. Lieben sie doch schon sogar den, der es bloß gut mit ihnen meint. Dennoch dürfen wir uns dadurch nicht verleiten lassen, ein Haar breit von der Forderung abzuweichen, daß die politische und socialistische Sphäre niemals in einander zu mischen seyen. Die Tendenz, die Despotie im Staate an sich zu reißen, würde einer Verpestung des patriarchalischen Geistes der Familienhäuser gleich zu achten seyn. Sie würden auch, da zwischen ihnen weder Ueber- noch Unterordnung, sondern nur freie Freundschaft ist wie zwischen verwandten Familien, darüber sogleich in Eifersucht, Zwiespalt, Auflösung gerathen. Dagegen würde eine andere Art von politischer Autorität ihnen wohl nicht vorzuenthalten seyn, eine Autorität, wie sie dem sittlichen Menschen eine der höchsten Befriedigungen gewährt, und welche der Philosoph gewiß nicht mit einer wirklichen Herrschergewalt würde vertauschen mögen, die Autorität, als ein ansehnlicher und Achtung gebie-

tender Haufen freier und unabhängiger Staatsbürger im eminentesten Sinne des Worts anerkannt, und als solcher in öffentlichen und das Gemeinwohl betreffenden Angelegenheiten vom Volke zu Rathe gezogen zu werden. Was die Phalansterien sagen, darauf würde immer ein um so größeres Gewicht gelegt werden, je klarer es an den Tag träte, daß sie von den aller Herrschbegierde entgegengesetzten Motiven einzig beseelt und geleitet wären. Wie weit aber eine auf bloße Achtung basirte und durch keine äußerliche Macht gestützte Autorität reichen könne, das lehren als Beispiele die Orakel im Alterthum, die Kirche im Mittelalter, und in unserer Zeit die Spruchcollegien der juristischen Fakultäten. Die Phalansterien würden einer zukünftigen Menschheit als Musterwirthschaften der Liebe, Zufriedenheit und Humanität erscheinen, und mit den Banden des Herzens, den Banden inniger Freundschaft und Zuneigung die Gemüther der Menschen zutrauensvoll sich verbinden. Es würden sich in ihnen Zufluchtsstätten des Friedens und Glücks auf Erden gründen, bei denen nicht nur das leibliche Elend, sondern auch die geistig geängstigte Seele Rath und Hülfe fände. Es würden unparteiische Schiedsrichter und zuverlässige Gewissensräthe gefunden seyn bei allem Hader und Zwist auf Erden, deren Urtheil man sich darum gern unterwürfe, weil Niemand jemals etwas anderes als seines gleichen in ihnen sehen dürfte, weil weder Scepter noch Schwert in ihrer Hand erglänzte.

St. Simon beging den Fehler, die Mitglieder des Neutonischen Collegiums als vom Volke gewählte und besoldete Männer in eine von außen her abhängige Stellung zu bringen. Noch größer ist der Fehler, in welchen J. J. Wagner dadurch verfiel, daß er dem socialistischen Collegium die Leitung der Staatsangelegenheiten geradenweges in die Hände zu legen sich bereit zeigte. Wagner wollte ihnen hiermit ganz die Stellung vindiciren, welche im Anfange der Weltgeschichte die Priestercollegien besaßen. Dies ist zu viel. Es würde die Menschheit auf's neue in den alten geschichtlichen Proceß stürzen, aus dessen Strudeln sie eben erst im Begriffe steht sich zu retten und zu befreien.

Es ist derselbe Fehler, welchen auch Plato in seiner Republik sich zu Schulden kommen ließ. Denn auch bei Plato ist das socialistische Organ der Gewaltherrscher im Staat. An dieser Stelle ist daher Krause's in sofern ehrenvoll zu gedenken, als er die Nothwendigkeit einer völlig freien Stellung des Menschheitsbundes (so heißt bei ihm das socialistische Organ) bereits richtig auffaßte. Denn er behütete ihn eben so sehr vor einer Abhängigkeit von Wahl und Besoldung, als vor der eben so schlimmen Lage einer politischen Herrschaft. Er sah wohl ein, daß das erstere einer Sklaverei, das letztere einer Usurpation gleich kommen würde. Dafür aber wird der Krausische Menschheitsbund von einem Mangel anderer Art gedrückt. Er ist bloß eine zu menschheitlichen Zwecken in bestimmten Zeiten an bestimmten Orten berathende Gesellschaft von Menschen, welche nebenbei in allen übrigen heterogenen Stellungen und Beschäftigungen verharren. Hat der Menschheitsbund aber keinen compakteren Zusammenhalt als diesen, so wird er nur wenig mehr vermögen, als einen guten aber kraftlosen Willen zu socialistischen Zwecken rege zu erhalten, womit zwar etwas, aber noch nicht viel gewonnen ist. Alles dieses quälenden Unbehagens werden wir los und ledig, sobald wir uns die erste Gestaltung des socialistischen Organs, gleichsam seine Probeform, angeknüpft denken an die einzige unter den bisher bewährten praktischen Formen, die es dafür giebt, nämlich an die der Brüdergemeinden. Damit soll nicht gesagt seyn, daß die Idee bei dieser ersten Form immer müsse stehen bleiben. Sie würde dies von selbst schon nicht thun, sobald nur erst einmal ihr Incarnationsproceß wirklich begonnen hätte, sobald es sich in die Augen springend aller Welt zeigte, daß ein neuer Kern der Menschheitsbildung wirklich vorhanden ist, um eine socialistische Wirksamkeit daraus erzeugen zu können. Ein bloßes materielles Bedürfniß nach gegenseitiger Hülfe und Association thut's freilich nicht. Dasselbe ist in seinen Früchten kalt und todt. Es bedarf eines geistigen Kerns, welcher so lebendig und warm in die Zukunft hinein wächst, daß das ganze keineswegs geringe materielle Triebwerk, welches

er in Bewegung setzt, immer nur als Mittel, niemals als Zweck erscheint.

Ist denn aber ein solcher der Zukunft angehöriger Kern neuen Menschenthums vorhanden in den Ideen unserer Philosophie? Ohne Zweifel. Zwar ist von wirklichen Versuchen dieser Art unter uns bisher noch gar nicht die Rede gewesen, und selbst die ganz vagen Vorstellungen von der Möglichkeit eines philosophischen Menschheitsbundes waren überaus sparsam vorhanden. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß solche Wünsche und Bestrebungen in der Philosophie erst dann häufiger auftauchen können, wenn die Philosophie über den Anfangs unvermeidlichen Hader endloser Schulstreitigkeiten hinauskommt, und neben denjenigen Richtungen, welche in letzterer Beziehung den größten Glanz entfalteten und dadurch fast ganz allein bemerkt wurden, auch diejenigen Richtungen immer mehr hervortreten, deren Grundbestreben es ist, die Praxis durch die Theorie zu befruchten, die Philosophie selbst praktisch zu leben, und nicht sowohl die Schule und das Katheder, als das tägliche Leben in Familie und Umgang, in Lebensart und Sitte, in politischer und religiöser Haltung mit ihr zu durchdringen. Alle die, welche vornämlich dieses Bestreben haben, finden in der Vergangenheit keinen stärkeren Einigungspunkt, als Johann Gottlieb Fichte. Unser Zeitalter steht diesem Manne noch zu nahe, um die Kluft in ihrer wahren Größe zu ermessen, welche ist zwischen der durch ihn entzündeten ethischen Idee und dem meisten anderen, was bis dahin für groß und gut gegolten hatte auf Erden. Nur in seinem Namen könnte es geschehen, daß in Zukunft socialistische Organe der Menschheit mit Erfolg zu arbeiten sich entschlössen. Auch Fichte selbst hat die Idee eines socialistischen Organs aufgestellt. Wir haben sie aber im Vorigen mit Fleiß übergangen, weil sie nicht völlig in die Reihe der übrigen gehört. Sie ist die Idee einer höchsten wissenschaftlichen Anstalt, welche, sobald das Menschenleben dazu reif ist, durch bloße Ueberzeugung statt durch Gewalt beherrscht zu werden, anstatt des Staates an die Spitze der menschlichen Angele-

genheiten tritt. Diese Anstalt heißt die Volksschule. Sie regelt die Verhältnisse der Menschen, sie vertheilt die Arbeiten nach Fähigkeit und Zweckmäßigkeit, und zwar Alles dieses in der Art, daß ihren Anordnungen nicht durch Zwang, sondern aus reiner Ueberzeugung von der Richtigkeit derselben unbedingte Folge geschieht. Da nun ein solcher Zustand der Intelligenz nicht der der Gegenwart ist, und auch von Fichte selbst in eine noch ferne Zukunft verlegt wird als ein bloßes Bild der Ermuthigung für das gegenwärtige Geschlecht, so darf man diese Idee auch nicht mit denen in eine Linie stellen, welche wie die Ideen St. Simons und der übrigen Socialisten, auf ein Menschengeschlecht berechnet sind, dessen Intelligenzzustand dem gegenwärtigen entspricht. Denn das steht fest, daß das gegenwärtige Geschlecht noch ein solches ist und auf lange hin seyn wird, welches nicht nur durch politische Gewalt beherrschbar ist, sondern sich auch darin glücklich fühlt, durch politische Gewalt beherrscht zu werden. So lange ein solches Gefühl aber herrscht, so lange ist an ein Handeln der Mehrzahl aus Ueberzeugung und um der Ueberzeugung willen nicht zu denken, so lange darf also die Fichtische Idee auch nur als das angesehen werden, als was sie von ihrem Urheber hingestellt wurde, als eine regulative Idee des denkbar höchsten menschheitlichen Zustandes unter Bedingungen, welche zu realisiren nicht in des Menschen Macht steht, aber als eine Idee, deren Durchdenkung selbst schon für das Bewußtseyn eine Stärkung und Ermunterung mit sich bringt. Diese Idee wird verhallen und verrauschen wie der Traum eines Schwärmers, wenn die Menschheit in Ewigkeit fortfährt, auf politischen Wegen ein Glück zu suchen, was schlechterdings nicht auf ihnen zu finden ist; sie wird hingegen zu einer Leuchte auf den Wegen der Vorsehung werden, wenn sie als Regulativ einer besonnenen socialistischen Thätigkeit ergriffen, und in den praktischen Nutzen verwandt wird. Dies eben würde durch solche nach Art der Brüdergemeinden organisirte socialistische Colonieen am erfolgreichsten geschehen. Denn der freie Gehorsam ohne allen Staatszwang, welchen Fichte als eine bloße Idee ferner Zukunft

setzte, begönne hier in der That im Kleinen auf der Stelle, nämlich im Verhältniß des engeren Familienhauses gegen die Arbeiter-Phalanx der Hülfesuchenden einerseits, gegen die Häuser der Freunde andrerseits. Nirgends wäre hier einseitiges Befehlen und Gehorchen, überall freundschaftliche und hülfreiche Wechselwirkung. Hier wirkten nur ethische Anziehungskräfte, und es würde in diesem Bereiche keinem Einzelnen von außenher irgend ein Lebensgesetz aufgenöthigt, das er nicht aus selbsteigener freier Wahl ergriffen hätte, und dem er sich nicht auch nach Belieben auf's neue entziehen könnte, sobald es anfinge ihm lästig oder gar unerträglich zu werden.

In dem hier ausgesprochenen Sinn, und nur in *ihm*, wünsche ich, daß eine Stelle in meiner genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant verstanden werde, welche in ihrer aphoristischen Gestalt vieldeutig, und daher bei Männern, an deren Achtung mir gelegen ist, Anstoß erregt zu haben scheint. Sie lautet: „Nicht eher ist an eine Verbreitung des wahren Socialismus auf Erden zu denken, als bis entweder Herrenhut philosophirt, oder die Philosophie mit sicherer und energischer Ergreifung des ascetischen Standpunktes der Transscendenz die menschlichen Geschicke in die Hand nimmt."

---

## Ueber den letzten Grund der Gewißheit im Denken.

Von **Ch. H. Weiße.**

Auf die Frage: worin besteht der letzte Grund der Gewißheit, der Gewißheit vom Daseyn der Dingen außer uns und auch der Gewißheit von unserm eignen Daseyn? — auf diese Frage, wäre sie in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts aufgeworfen worden, würde die Antwort innerhalb der in der Philosophie damals tonangebenden Kreise nicht zweifelhaft gewesen seyn. Ich kann nicht umhin, mein Bedauern darüber

auszusprechen, daß diese Frage neuerlich in mehreren Artikeln dieser Zeitschrift von zweien der Herausgeber verhandelt worden ist, ohne jener Antwort zu gedenken und die Bedeutung, die sie ohne Zweifel für sich in Anspruch nehmen darf, anzuerkennen. Denn ich bin der Meinung, daß im gegenwärtigen Augenblicke der Philosophie, bei der drohenden Zersplitterung der annoch für sie thätigen Kräfte, gegenüber der fast beispiellosen Gleichgültigkeit des größern Publicums, nichts mehr Noth thut, als ein festes Zusammenschließen dieser Kräfte um die leuchtenden Mittelpunkte der Idee, die in ihrer Geschichte, namentlich der neueren und neuesten, epochemachend hervorgetreten sind. Kann und soll auch eine immer erneute Kritik der Gedanken, welche die Bedeutung solcher Mittelpuncte gewonnen haben, nicht ausbleiben: so ist doch zu wünschen, daß der Fortgang philosophischer Untersuchung möglichst fest die durch sie gegebene Richtung einhalte, und daß man sie nie dergestalt aus den Augen verliere, als wären sie nie vorhanden gewesen, oder als beruhe die Macht, welche sie thatsächlich über die Geister geübt haben, lediglich auf einer Täuschung. Je mehr ich nun diesen über die Richtung, die unser Philosophiren einhalten soll, orientirenden Hinblick auf den doch eingeständlich epochemachenden Ausgangspunct der neuesten Speculation in den Arbeiten der beiden geehrten Männer, die ich hier meine *), vermisse: um so weniger glaube ich etwas Ueberflüssiges zu thun, wenn ich meinerseits die von ihnen eröffnete Discussion in die Richtung, welche mir die nothwendige und einzig ersprießliche scheint, wiedereinzulenken suche.

Die Antwort auf obige Frage von dem Standpunct, auf welchen Schelling und Hegel die Philosophie gestellt, würde ohne Zweifel gelautet haben: das Absolute, die Idee des Absoluten oder die absolute Idee. In diese Antwort würde auch J. G. Fichte in seiner spätern Zeit, würde Schleiermacher sammt Allen,

*) Insbesondere Ulrici's Aufsatz über den Begriff des Wissens, und Wirths zweiter Artikel über den ersten dogmatischen Fortgang der Philosophie ist gemeint, beide im 2ten Heft des 25sten Bandes. Daneben aber kommen auch Ulrici's frühere Erwiderungen gegen mich in Betracht.

die, wie er, zu der Speculation jener beiden Denker eine völlig freie Stellung einnahmen, ohne aber ihrem innersten Mittelpunct sich zu entfremden, freudig eingestimmt haben. Wer, selbst noch mitberührt von der Begeisterung, welche dieser Gedanke in allen empfänglichen Gemüthern entzündete, je es versucht hat, sich über den Grund der erhöhten Stimmung eine deutliche Rechenschaft zu geben, welche damals von ihm ausging: der wird es nicht unrichtig finden, wenn wir behaupten, daß damals dem Geiste das Bewußtseyn aufgegangen war, jetzt erst wirklich und unzweifelhaft einen Grund der Wahrheit und Gewißheit in sich gefunden zu haben, der ihn über das leidige Cogito ergo sum erhebt, und eine Gewißheit begründet, die reiner und voller ist, als die Gewißheit des eignen Daseyns und seiner gegebenen Zustände. Ob dieses Bewußtseyn nicht ein trügerisches war? — diese Frage legt sich uns freilich um so näher, je mehr sich uns die Symptome der Ernüchterung aufdrängen, der jene Begeisterung Platz gemacht hat, die allseitige Flucht der Geister aus den luftigen Regionen der Speculation, in denen „des Menschen Sohn nicht hat, wo er sein Haupt hinlege", in die Fuchsgruben der Empirie und in die Vogelnester des Autoritätsglaubens. Indeß, wenn wir auch willig zugeben, daß diese betrübende Katastrophe der neueren Philosophie auf bedeutende Fehler schließen läßt, die sich in den Ausdruck jener damals die Geister beflügelnden Gedanken annoch verborgen haben müssen: so dürften wir doch schwer zu überreden seyn, daß in derselben nichts, gar nichts, als eitel Trug und Täuschung sollte enthalten gewesen seyn. Daß sie einen wichtigen Wendepunct der modernen philosophischen Geistesentwickelung bezeichnen, dies verkennen sicher auch die Männer nicht, deren Aeußerungen mir zu gegenwärtiger Erörterung den Anlaß gaben. Um so mehr halte ich es der Mühe werth, mich mit ihnen wo möglich über den Sinn jenes großen Wendepunctes zu verständigen, und die Puncte bemerklich zu machen, in denen mir jene ihre jüngsten Arbeiten hinter dem Gehalt der Gedanken, welche sich damals als so mächtig belebende und fördernde erwiesen haben, zurückgeblieben zu seyn scheinen.

Die Idee des Absoluten in der Gestalt, wie sie auf epochemachende Weise zuerst von Schelling ausgesprochen worden ist, ist: absolute Identität des Objects und des Subjects, oder, was gleich viel, des Seyns und des Denkens. In diesem Gedanken liegt, außer andern Bestimmungen, von denen wir hier absehen, wesentlich auch dies, daß das eigentliche Princip der Gewißheit im denkenden Subject ein über den Gegensatz von Object und Subject, von Seyn und Denken erhabenes ist. Nicht das Ich ist sich selbst sammt seinen Thätigkeiten und Erlebnissen als den seinigen das ursprünglich Gewisse, sondern das ursprünglich Gewisse ist dem Ich eine Wahrheit, die es als eine von dem Gegensatz zwischen Ich und Nichtich, zwischen Denken und Seyn gar nicht berührte erkennt. Nur in Kraft dieser Wahrheit erkenne ich ein Daseyn außer mir, aber eben so nur in Kraft dieser Wahrheit erkenne ich mich selbst sammt dem was in mir ist; ohne diese Wahrheit, das heißt eben ohne das Absolute, ohne die Inwohnung des Absoluten in meinem Bewußtseyn, würde ich von mir selbst, von meinen Zuständen und meinen Thätigkeiten eben so wenig wissen, wie von dem, was außer mir ist. — Ich glaube mich der Weitläuftigkeit überheben zu können, diese Sätze historisch in Schellings oder eines andern der Philosophen, welche den Standpunct des Systemes der absoten Identität einnehmen, Schriften nachzuweisen. Ich mache nur darauf aufmerksam, wie der Gang der philosophischen Entwickelung seit Kant gerade diese Seite des Identitätsprincips hervorgelockt hat, neben den verschiedenen andern Seiten seines Inhalts, die zum Theil schon zu früherer Zeit hervorgetreten waren. Denn wesentlich um das große Problem des Uebergangs vom Subject zum Object, von dem Seyn in mir zum Seyn außer mir handelte es sich in dieser Entwickelung. Das Identitätsprincip hat in derselben Epoche gemacht dadurch, daß es diesen Uebergang vollzog, daß es den vielbeklagten Graben übersprang, vor dem die vorhergehenden Systeme, trotz des mächtigen Anlaufs, den sie zu seiner Ueberspringung genommen hatten, doch immer wieder stehen geblieben waren. Nun aber kann wohl nichts

klarer seyn, als daß vor diesem Princip, so wie es hier, in diesem großen Momente des Umschwungs der neueren Philosophie ausgesprochen ist, der Unterschied zwischen einer Denknothwendigkeit des Inhalts und der Form zusammenfällt, den Ulrici (a. a. O. S. 284 f.) annehmen zu müssen glaubt, und der Satz (ebendas. S. 287) seine Widerlegung findet, daß alles, was uns für wahr gilt, auf Objectivität und Wahrheit nur Anspruch haben kann, sofern es wiederum in letzter Instanz auf einer Sinnes- oder Gefühlsperception beruht. Denn alle Kraft der Wahrheit und Ueberzeugung, welche das Identitätssystem für sein Princip in Anspruch nimmt, beruht ja eben auf der Voraussetzung, daß Form und Inhalt der Erkenntniß in ihm vollkommen zusammenfallen, daß die objective Form des Denkens unmittelbar ihren Inhalt mit sich bringt, ohne ihn von einer Sinnes- oder Gefühlsperception borgen zu müssen, und daß umgekehrt der Inhalt sich unmittelbar in seiner wahren Beschaffenheit dem Denken darbietet, ohne erst durch eine Sinnes- oder Gefühlsperception hindurchgehen zu müssen. Nur in Kraft dieses mit der Form schlechthin identischen Inhalts oder dieser mit dem Inhalt schlechthin identischen Form unterliegt, ich wiederhole es, auch der Inhalt, der in Sinnes- oder Gefühlsperceptionen gegeben wird, der Form des Denkens, und nur in derselben Kraft absoluter Identität vermag umgekehrt die Form des Denkens sich den Inhalt der Sinnes- oder Gefühlsperceptionen anzueignen, dergestalt, daß sie sowohl diese Perceptionen selbst, die an und für sich noch kein Gegenstand des Bewußtseyns sind, dem Bewußtseyn einverleibt, als auch von ihnen ihren gegenständlichen Inhalt ausscheidet und ihn als Prädicat auf ein Subject überträgt, welches nicht percipirt, sondern eben nur gedacht zu werden vermag. Daß das Denken es wagen darf, sich auch einen solchen Inhalt anzueignen, der nicht von vorn herein der seinige ist, und daß dieser Inhalt sich den Formen des Denkens fügt, als wären sie seine eigenen: dies erklärt sich auf dem Standpuncte des Identitätssystems aus der Anschauung, daß diese Form eines von seinem Inhalt abgetrennten Denkens eben

nur die äußere, unvollständige Erscheinung eines mit seinem Inhalt identischen Denkens, dieser von der Form des Denkens abgetrennte Inhalt nur die äußere, unvollständige Erscheinung eines mit seiner Form identischen Inhalts ist. „Wenn aber kommen wird das Vollkommene, dann wird das Stückwerk aufhören“: das heißt, in der wahren Erkenntniß, im absoluten Wissen sind Form und Inhalt eben so durch freie Geistesthätigkeit geeinigt, wie sie in jenem tiefsten Grunde alles Wissens und Erkennens durch ewige Nothwendigkeit geeinigt sind.

Etwas mehr, als Ulrici, scheint von vorn herein Wirth dem Identitätsprincip einzuräumen; auch gedenkt er desselben wenigstens vorübergehend, und es trifft ihn in sofern der eben ausgesprochene Vorwurf nicht in der ganzen Schärfe, mit der ich ihn aussprach. Der universellen Skepsis gegenüber, mit welcher nach ihm die Philosophie beginnen soll, fordert er (a. a. O. S. 299) von den ersten apodiktischen Urtheilen, daß sie ein von unsern Denkacten Unabhängiges, ein Ansich- oder Reellseyendes bedeuten sollen; sonst wäre eben, bemerkt er mit Recht, nicht über den problematischen Anfang hinausgekommen. Aber so gern ich mich unter gewissen Voraussetzungen mit dem Uebergange vom problematischen zum apodiktischen Denken, den Wirth in seinen beiden Artikeln als nothwendigen Anfang der Philosophie empfiehlt, würde einverstehen können: so entschiedenen Widerspruch muß ich einlegen gegen seine Behauptung, daß die ersten apodiktischen Sätze, die ersten Wahrheiten, die mit unmittelbarer, von nichts Anderem abhängiger Gewißheit von uns erkannt werden, nur die Bedeutung von Denkgesetzen haben können. Zwar billige ich es, wie sich nach dem Grunde dieses meines Widerspruchs von selbst versteht, vollkommen, daß Wirth den Besitz und das Bewußtseyn dieser Denkgesetze von der Selbstgewißheit des denkenden Ich unterschieden und sie als etwas Ursprünglicheres, denn diese, angesehen wissen will. Allein ich frage: woher kommt mir das Bewußtseyn dieser Gesetze, die offenbar, wie auch Wirth sehr richtig eingesehen hat, nur herrühren können von einer Macht, welche mit absoluter Nothwendigkeit über

dem Denken des endlichen Subjects waltet; wenn nicht, ehe es noch zu einem actualen Denken in mir kommt, die Kraft dieses meines Denkens in einen gegenständlichen Bezug zu dieser Macht, zu dieser Nothwendigkeit gesetzt ist, so daß das Denken sich nicht selbst gegenständlich werden kann, ohne daß ihm diese Macht und Nothwendigkeit zugleich mit gegenständlich wird? Wie aber kann sie ihm gegenständlich werden, ohne von ihm als das erkannt zu werden, was sie an sich ist, und nicht blos nach dem, was sie in dem Denken wirkt oder an dem Denken setzt? Denn im letztern Falle wüßte das denkende Subject doch immer nur von sich selbst, nicht von dem Höheren über ihm, und es käme doch wieder Alles auf eine lediglich subjective Selbstgewißheit hinaus. Daß nun aber die Macht, die solchergestalt über dem Denken waltet und ihm seine Gesetze der absoluten Denknothwendigkeit auferlegt, keine andere seyn kann, als eine solche, die mit gleich absoluter Nothwendigkeit auch über dem Seyn waltet, zu dessen gegenständlicher Erfassung das Denken von vorn herein eben so sehr, wie zu seiner eigenen, angelegt ist: das dürfte, meine ich, wenigstens für diejenigen keinem Zweifel unterliegen, welche diese gegenständliche Beziehung des Denkens auf das Seyn, auf das Seyn an sich, nicht auf die bloße Erscheinung des Seyns im Denken, nicht selbst in Abrede stellen. Denn wenn die Macht, welche das Denken beherrscht und ihm seine Gesetze giebt, nicht mit entsprechender Nothwendigkeit auch über dem Seyn waltete, welches von dem Denken erkannt werden soll, wie ginge es denn zu, daß die Gesetze des Denkens in der Weise dem Seyn, welches dem Denken gegenständlich werden soll, angepaßt sind, daß dadurch solche Vergegenständlichung ermöglicht wird? — Wir werden also nicht irren, wenn wir annehmen, daß die Gesetze des Denkens, deren Erkenntniß von Wirth als der letzte Grund aller Gewißheit im Denken bezeichnet wird, zum Denken keine ursprünglichere Beziehung haben, als zum Seyn, welches durch sie dem Denken gegenständlich werden soll, und daß mithin auch in dem Bewußtseyn dieser Gesetze ein Bewußtseyn über das Seyn, sofern es durch die Gesetze bestimmt ist, von vorn herein enthalten ist.

Ich sage: über das Seyn, sofern es durch die Gesetze des Denkens bestimmt ist. Immerhin also findet man mich bereit, auf die von Wirth gefundene Wendung einzugehen, daß das erste apodiktisch Gewisse in unserm Denken, der Grund und die überall vorauszusetzende Bedingung aller weiteren Gewißheit, die Gesetze unsers Denkens sind. Allein ich finde mich so berechtigt als genöthigt, diesen Gesetzen von vorn herein eine ganz anders umfassende und tiefgreifende Bedeutung zuzuschreiben, als er denselben zugestehen will. Die Gesetze des Denkens sind das, was ihr Name sagt, nur dadurch, daß sie zugleich Gesetze des Seyns sind; sie haben keine Macht über das Denken, die sich nicht in ganz gleicher Weise auch über das Seyn erstreckte. Und so vermag denn auch ihr Bewußtseyn ein Grund der Gewißheit für unser anderes Wissen zu werden, nur wiefern in dieses Bewußtseyn die Beziehung nicht blos auf unser Denken, sondern auch auf das diesem Denken, wäre es auch fürerst nur möglicher Weise, gegenüberstehende Seyn, das heißt mit andern Worten, wiefern in dasselbe dieses Seyn selbst eingeschlossen ist als ein auch außerhalb unsers Denkens und Wissens wenn nicht wirkliches, so doch mögliches. Wird aus der Bezeichnung der Denkgesetze der Begriff dieses Seyns, die Beziehung nicht auf ein mögliches Seyn, sondern auf das mögliche Seyn außer dem Denken weggelassen, so leisten sie nicht, was sie leisten sollen. Sie geben keine Bürgschaft dafür, daß durch das Denken, welches sich von ihnen beherrschen läßt, auch wirklich das Seyn getroffen wird, was durch das Denken erfaßt werden soll, und es bedarf eines andern Grundes der Gewißheit außer ihnen, der uns der Zusammenstimmung dieses Seyns mit dem Denken, des Denkens mit dem Seyn versichere. So namentlich das sogenannte oberste Denkgesetz der Identität oder des Widerspruchs. Dieses sagt, wie Wirth mit Recht bemerkt (S. 304), schlechterdings nichts über das Seyn außerhalb des Denkens aus; es ist aber eben darum auch vollkommen untauglich, eine inhaltvolle reale Erkenntniß zu begründen oder für eine solche das Moment der Gewißheit abzugeben. Sollte es Wirth gefallen, dem ge-

schichtlichen Ursprung des Begriffs von diesem Gesetze nachzugehen, den ich in einem frühern Artikel dieser Zeitschrift (ältere Folge, Band 4) aufgezeigt habe, so würde er gewahr werden, daß die ursprüngliche Bestimmung dieses Begriffs keine andere war, als, den sensualistischen Voraussetzungen der heraklitischen Schule und der Sophisten gegenüber, welche den gesammten Erkenntnißproceß in einen nichts Festes duldenden Fluß sinnlicher Empfindungen und Vorstellungen auflösen wollten, die Thatsache festzustellen, daß es eine Kraft des denkenden Verstandes giebt, welche in dem sinnlich Gegebenen das Gleiche auf sich selbst bezieht und vom Ungleichen unterscheidet, und so jenen Fluß zum Stehen bringt. Auf diese Bestimmung ist denn auch die logische Bedeutung des Identitätsgesetzes zu beschränken; es kann der wahren Denknothwendigkeit gegenüber durchaus keine andere Geltung für sich in Anspruch nehmen, als nur die einer Abstraction, welche der Verstand aus dieser Nothwendigkeit zieht, um mittelst ihrer den Inhalt der Sinnlichkeit in seine Gewalt zu bekommen. Entsprechendes würde sich leicht auch von den zwei andern Denkgesetzen zeigen lassen, welche Wirth dem Identitätsgesetz zur Seite stellt. Aber es genügt hier ein für allemal auf das Eine hingewiesen zu haben, was allein die Denkgesetze, wie Wirth will, daß sie es seyn sollen, zu Principien gegenständlicher Gewißheit machen kann. Dies nämlich ist, ich wiederhole es, die in ihnen selbst ursprünglich enthaltene und dem Bewußtseyn unmittelbar einleuchtende Beziehung auf das Seyn, — nicht etwa nur auf ein irgendwie beliebiges, sondern auf alles denkbare oder mögliche Seyn. Die Wendung, welche die Gesetze des Denkens zum Princip der apodiktischen Gewißheit im Wissen macht, diese Wendung hat den Werth, den ich ihr zugestehe, nur darin, daß sie die Beziehung auf die Totalität des möglichen Seyns, und mithin den Begriff dieser Totalität des Möglichen in sich schließt, über die sich die Geltung dieser Gesetze ganz eben so, wie über das Denken, erstrecken muß, wenn ihnen auch für das Denken selbst eine mehr als nur empirische Geltung zukommen soll.

Und dies nun, meine ich, ist es, was auch Schelling und

wer etwa mit und neben ihm als Miturheber oder Hauptvertreter des „Identitätssystems" zu nennen ist, in den großen Gedanken des Absoluten, der absoluten Idee oder Identität hineingelegt hat, sofern nämlich dieser Gedanke die Bedeutung eines obersten Princips des Wissens oder der Gewißheit für sich in Anspruch nimmt. Es kann diesem Gedanken wohl kein größeres Unrecht angethan werden, als wenn man mit Wirth (S. 299) das Absolute als „ein einzelnes, außer dem Denken vorhandenes Object" bezeichnet. Ich vermag mir diesen Mißgriff, der mir bei einem so einsichtsvollen Forscher sonst völlig unbegreiflich wäre, nur aus der Annahme zu erklären, daß ihm beim Niederschreiben dieser Worte der wahre Begriff des Absoluten und mit ihm das Gefühl, daß dieser von seiner dortigen Bemerkung nicht getroffen werde, vorschweben mochte, er es aber vorzog, um sich durch ihn in seinem Gedankengange nicht stören zu lassen, sich an den falschen zu halten, der freilich leichter zu beseitigen war. Allerdings ist das Absolute ein „transscendentales" Object, aber eben als transscendentales weder ein einzelnes, noch ein außer dem Denken, — außer dem Denken, welches dem Seyn eben so wesentlich zugehört, wie das Seyn dem Denken — vorhandenes. Es ist eben von Haus aus Totalität, Totalität nicht der äußerlich gegebenen, sondern der an sich selbst möglichen, eben durch ihr Verhältniß zu der Macht, die das Denken selbst beherrscht, durch ihr Inbegriffensein in dieser Macht und mittelst derselben in dem actualen Denken, möglichen Geständlichkeit. Der Gedanke an die Möglichkeit eines Seyns außer dem Absoluten ist dem Bewußtseyn, welches die Idee des Absoluten wirklich erfaßt hat, ein vollkommen eben so widersinniger, wie der Gedanke, der sich dem Gesetze des Widerspruchs entziehen wollte. Und so ist denn die Idee des Absoluten in der That ein Gesetz für das Bewußtseyn, das höchste, das oberste Denkgesetz, in welchem alle andern Gesetze, des Denkens sowohl als des Seyns, enthalten sind. Allein sie ist ein Gesetz, welches das Denken nicht etwa als eine durch einen Zwang, der ihm unerklärlich bleibt, ihm angethane Nothwendigkeit empfindet und

sich ihm unterwirft, weil es nicht anders kann und weil jedes Widerstreben doch vergeblich wäre. Vielmehr, der denkende Verstand hat in dem Gedanken des Absoluten mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit seiner Gesetze zugleich auch die volle Einsicht in den Grund dieser Nothwendigkeit, nämlich in die Beschaffenheit des Seyns, welches nur mittelst der Gesetze des Denkens in die Gewalt des Denkens kommt. Er hat in dieser Nothwendigkeit die höchste Freiheit, denn er wird eben durch die Denkgesetze und in Kraft derselben zum Herrn über das Seyn, welches eben so sehr, wie er selbst, unter der Herrschaft dieser Gesetze steht. Er beherrscht auch das äußerlich gegebene Seyn, welches durch die Sinnlichkeit einen Zwang auf ihn übt, von dem es scheint, als ob er sich nicht ihm entziehen könne, und dem er sich wirklich nicht würde entziehen können, wenn ihm das Absolute unzugänglich wäre; er beherrscht es durch den Gedanken seiner Möglichkeit. Denn nur dieser Gedanke ist es, der ihn befähigt, den Ursachen des Zwanges, den das äußere Daseyn auf die Sinnlichkeit und durch die Sinnlichkeit auf das Bewußtseyn übt, auf den Grund zu gehen und aus der Erkenntniß dieser Ursachen sich den Begriff der Dinge zu bilden, von denen die Wirkungen ausgehen, die nur so lange die Bedeutung eines Zwanges oder einer blinden Nothwendigkeit haben, so lange das Bewußtseyn sich über ihre Gründe keine Rechenschaft zu geben weiß.

Ich habe in wiederholten Andeutungen der beiden Artikel über das unendliche Urtheil und über die transscendentale Bedeutung der logischen Denkformen zu verstehen gegeben, wie der Begriff der unendlichen Daseynsmöglichkeit, den ich dort, zunächst in Anknüpfung an Kants Definition des unendlichen Urtheils, als den nothwendigen Hintergrund oder als die durchgängige aprioriſche Voraussetzung alles gegenständlichen Denkens bezeichnete, mir im Wesentlichen mit der Idee des Absoluten, so wie sie von den oben genannten Denkern gefaßt ist, zusammentrifft. Ulrici hat in seinen Erwiderungen diese Andeutungen nicht verstehen wollen, und ich finde mich daher um so mehr veranlaßt,

hier nochmals darauf zurückzukommen. Sollte es denn so schwer seyn, zu der Einsicht zu gelangen, daß Alles, was Schelling mit seinen Genossen und Nachfolgern, oder auch, was seine Vorgänger, ein Nikolaus von Cusa (dessen Posse est, oder zusammengezogen Possest als ein sehr präciser Ausdruck des Absoluten der reinen Idee mit Wahrheit gelten kann), ein Giordano Bruno und Andere, in wissenschaftlichem Zusammenhange über das Absolute oder die absolute Identität gesagt, vollkommen wahr und treffend ist, sobald es auf ein reines, aber in seiner Reinheit unendlich inhaltreiches Können, auf eine unendliche, aber in ihrer Unendlichkeit durchaus mit sich einige und untheilbare Möglichkeit des Daseyns eben so wie des Denkens bezogen wird, während es dagegen voll Schiefheiten ist und nur durch die äußerste Gewaltsamkeit gegen den natürlichen Verstand sich behaupten läßt, wenn man aus dem Gedanken dieses Absoluten schon die lebendige Wirklichkeit des Daseyns, vorab etwa die lebendige Wirklichkeit eines persönlichen Gottes herausklauben will? Ich meine, so wenig, als es schwer seyn kann sich zu überzeugen, daß wirklich der Gedanke dieser Möglichkeit ein, wenn auch unbewußt und unwillkührlich, allen Gedanken, welche die Wirklichkeit des Daseyns, die subjective sowohl als auch die äußerlich gegenständliche zu ihrem Inhalt haben, vorausgedachter ist, während dagegen das Absolute als Wirklichkeit immer nur als ein künstlich, durch speculative Reflexion aus dem Gegebenen hervorgerufener Gedanke wird gelten können. — Dieß selbst nämlich, das durchgängige und ausnahmslose Mitgedachtwerden des Absoluten, ist stets von den Lehren, die sich zu diesem Princip bekannten, wenn sie sich richtig verstanden haben, behauptet worden. Zwar hat sich an den von Schelling einmal gelegentlich, in Anschluß an Fichte, der aber auch seinerseits durchaus nichts die natürliche Menschenvernunft Ueberfliegendes damit hat sagen wollen, gebrauchten Ausdruck Anschauung des Absoluten das durch das damalige Gebahren der Identitätsphilosophie allerdings nicht unverschuldete Mißverständniß geknüpft, als sey die Meinung diese, daß das Absolute der reinen Idee nur wenigen Aus-

erwählten durch eine geheimnißvolle Intuition offenbart werde, der gemeinen Menschenvernunft aber unzugänglich sey; und selbst Schleiermacher hat, in der Voraussetzung, daß die Identitätsphilosophie in der That darauf ausgehe, das speculative Denken von der allgemeinen Menschenvernunft als ein generisch verschiedenes abzutrennen, es nöthig gefunden, für sich und seinen Standpunct sich von solcher Trennung loszusagen. Allein auch abgesehen von den wiederholten Erklärungen Schellings, welche den Begriff des Absoluten zu dem der reinen Vernunft in die unmittelbarste Beziehung stellen, und zugegeben selbst, daß diese Erklärungen uns noch nicht vor einer Deutung des Vernunftbegriffs hinlänglich sicher stellen, welche doch wieder das Absolute sammt der Vernunft, mit deren Begriffe es solidarisch verbunden wird, der Sphäre des allgemeinen und natürlichen Bewußtseyns entrücken würde: so hat in späterer Zeit Schelling selbst jene aus dem Worte: Anschauung des Absoluten gezogenen Consequenzen ausdrücklich von sich abgelehnt. Von Hegel aber wissen wir, wie er stets darauf gedrungen hat, daß es der Philosophie nicht zieme, auf eine Anschauung des Absoluten zu verweisen, daß es vielmehr von ihr verlangt werden müsse, für die Wahrheit ihrer Idee des Absoluten den Beweis zu führen. Solches Verlangen scheint zwar auf den ersten Anblick der Ansicht nicht günstig zu seyn, daß auch bei Hegel das Absolute der reinen Idee als ein unmittelbar in der natürlichen Vernunft Enthaltenes vorausgesetzt werde. Dennoch findet sich, wenn man genauer zusieht, daß nach einer Seite unter jenem Beweis nichts anderes, als eben nur die Nachweisung gemeint ist, daß die menschliche Vernunft, obgleich scheinbar nur mit dem Inhalt erfüllt, den ihr die Sinne zuführen, doch in der That zu dem so Empfangenen noch einen andern Inhalt hinzubringt, den sie nicht von Außen empfangen hat, und daß nach der andern Seite, wiefern Hegel wirklich darunter noch etwas Anderes versteht, der Beweis sich seinerseits auf die Voraussetzung eines unmittelbar in der Vernunft enthaltenen Absoluten zurückführt und davon seinen Ausgang nimmt. Der Beweis nämlich, welchen

Hegel für die „absolute Idee" in seiner „Wissenschaft der Logik" führt, was ist er anders, als der Proceß des Denkens, durch welchen der unmittelbar im Bewußtseyn vorgefundene Gedanke des Absoluten dialektisch durch seine Inhaltsbestimmungen, welche ursprünglich unbewußt in ihm ruhen, aber eben durch diese Dialektik zum Bewußtseyn gebracht werden, hindurchgeführt wird, so daß er am Schlusse die Gestalt gewinnt, die als einheitliche Totalität diese Bestimmungen in selbstbewußter Weise umfaßt? Jenen ersten Beweis dagegen hatte der genannte Philosoph, allerdings unter Zurüstungen, die für solchen Zweck unnöthig, und von ihm selbst in späterer Zeit als unnöthig erkannt worden sind, in seiner „Phänomenologie des Geistes" gegeben. — Doch wozu für dieses so allgemein bekannte Geschichtliche eine weitere Ausführung? Es wird im Ernste Niemand, und die Männer, an die ich mich im Gegenwärtigen zunächst gewandt habe, bei ihrer Kenntniß dieses Geschichtlichen weniger noch als Jemand, läugnen wollen, daß die Intention der Philosophen, die in unsere neuere Philosophie die Idee das Absoluten wiedereingeführt haben, ohne Zweifel dahin ging, dieses Absolute als ein seinem allgemeinen Begriff und Wesen nach, wenn auch darum nicht nach der ganzen Fülle der in ihm enthaltenen Bestimmungen, der natürlichen Vernunft unmittelbar Evidentes, durch seine Evidenz alles andere Wissen, das Wissen von unserm eigenen Daseyn nicht minder, wie das Wissen vom Daseyn der Dinge außer uns, Vermittelndes darzustellen. Daß diese Intention ihnen vollkommen gelungen sey, behaupte ich selbst so wenig, als wahrscheinlich meine Gegner es, wenn ich es behauptete, mir würden zugeben wollen. Vielmehr, eben weil ich nicht in Abrede stellen kann, daß die Identitätsphilosophie der vorhin genannten Denker und ihrer Genossen und Jünger sich bei der Ausführung des wahren und großen Grundgedankens auf Abwege verirrt hat, die nur allzu geeignet sind, bei nicht Wenigen auch die Wahrheit des Grundgedankens wieder in Frage zu stellen: eben darum suchte ich diesem Grundgedanken einen Ausdruck zu geben, welcher vor den Gefahren, vor denen sich die Ausdrucksweise je-

ner Philosophen nicht zu behüten vermocht hat, von vorn herein gesichert ist.

Das Absolute ist, — in dieser Bezeichnung wenigstens dürften Alle übereinkommen, welche sich in neuerer Zeit zu dem Begriff, der mit diesem Worte ausgesprochen ist, haben bekennen wollen, — die schlechthinnige Einheit aller Gegensätze, vorab der Gegensätze des Idealen und des Realen, des Subjectiven und des Objectiven, des Denkens und des Seyns. Eben weil es solche Einheit ist, eben darum hängt an ihm jede Möglichkeit einer Erfassung des Seyns im Denken, jede Möglichkeit eines Zusammenstimmens von Object und Subject, von Realem und Idealem. So bekanntlich Schelling, dessen früheres System eben von dieser Lehre den Namen erhalten hat; so aber auch, wenn nicht überall genau in den Worten, doch in der Sache übereinstimmend, Schleiermacher, Hegel, und wer sonst für jenes Princip sich erklärt hat. Ich frage nun und weiß mich berechtigt zu fragen: wo ist denn diese Einheit der Gegensätze, — nicht der hier genannten nur, sondern aller irgend denkbaren Gegensätze, aber der hier genannten allerdings in einem Sinne, der die Einheit aller andern Gegensätze als unmittelbare Folge nach sich zieht, — wo ist sie sonst zu finden, wenn nicht in der reinen Möglichkeit? In der reinen Möglichkeit, die, indem sie gedacht wird, ist, und indem sie ist, das, was sie ist, nur als Object eines Denkens ist, das in ihr selbst zwar noch nicht als ein wirkliches, wohl aber eben als ein mögliches gesetzt ist? Es ist ganz vergeblich, den Begriff dieser Einheit anderswo, als eben nur in dieser reinen Möglichkeit des Daseyns wie des Denkens aufsuchen zu wollen. Denn so wie wir in das Bereich der Wirklichkeit eintreten, sehen wir überall die Gegensätze auseinandergehen. Wir sehen sie zwar auch wieder sich vereinigen, aber nur um aus der Vereinigung sich in abermaliger Sonderung emporzuheben; denn eben in diesem Proceß einer ewig wechselnden Diastole und Systole besteht, wie auch Göthe bemerkt hat, das Leben, besteht die Wirklichkeit. Auch ist jede wahrhafte Vereinigung oder Durchdringung der Gegensätze, in welcher Gestalt

sie auch erscheinen mag, ein Rückgang aus der Wirklichkeit in die Möglichkeit, aus dem Actus in die Potenz. Die Potenz, die auf solche Weise aus dem Insichgehen und wechselseitig in sich Zusammenschlagen der getrennten Momente des actualen Daseyns hervorgeht, hat zwar eine andere und höhere Realität, als die erste, nur im reinen Denken gesetzte Urmöglichkeit; aber sie beruht darum nicht minder auf dieser und ist sie selbst nur auf einer andern, die Wirklichkeit und mit ihr die Trennung der Gegensätze schon voraussetzenden Daseynsstufe. Es bleibt Jedem unbenommen, den Ausdruck: absolute Identität auf die solchergestalt innerhalb des Bereiches der Wirklichkeit durch successive Aufhebung der successiv hervortretenden Gegensätze sich immer neu erzeugende oder mit sich selbst vermittelnde Einheit zu übertragen, und eben so auch, wenn er es angemessen findet, die Ausdrücke: das Absolute, die absolute Idee, sammt andern ähnlichen. Indeß dürfen wir an den, der sich dieser Ausdrucksweise bedienen will, die Forderung stellen, daß er eingedenk bleibe, wie wenig dieses Absolute der Wirklichkeit sich dazu eignet, für die Logik als Erkenntnißprincip zu dienen, und wie unmöglich es von denen gemeint seyn konnte, denen das Absolute vor allem Andern die Bedeutung eines Erkenntnißprincips hat. Denn wie das Absolute in diesem Sinne selbst durch die Gegensätze der Wirklichkeit, so muß auch die Erkenntniß dieses Absoluten sich immer neu durch die Erkenntniß dieser Gegensätze vermitteln; das Absolute der Wirklichkeit wird überall nur in dem Maaße erkannt, in welchem die Gegensätze, aus deren fortgehender Aufhebung es hervorgeht, erkannt sind. Um also die Erkenntniß dieser Gegensätze selbst, um, an der Spitze dieser Gegensätze, die Gewißheit zu erklären, welche das Ich des vernünftigen Selbstbewußtseyns von seinem eigenen Daseyn nur im Gegensatze des Daseyns von Dingen außer ihm und von dem Daseyn dieser Dinge außer ihm nur im Gegensatze seines eignen Daseyns hat: zu diesem Behufe finden wir uns, auch wenn wir jenes Absolute der Wirklichkeit anerkannt haben, immer wieder auf das Absolute der reinen Idee zurückgewiesen, welches vor allen Gegen-

sätzen unmittelbar dem Bewußtseyn innewohnt. Auch von dem Absoluten der Wirklichkeit wird man in gewissem Sinne sagen können, daß es dem Geiste des vernünftigen Einzelwesens immanent ist; man wird es namentlich in dem Sinne sagen können, auf welchen die Religionsphilosophie nicht verzichten kann, ohne auf den Begriff der Religion selbst zu verzichten. Aber dieser Sinn, weit entfernt, das Wesen des Wissens und den Grund der Gewißheit im Denken zu erklären, bedarf, wenn er sich für das wissenschaftliche Bewußtseyn rechtfertigen soll, — denn von der Unmittelbarkeit des Glaubensbewußtseyns sprechen wir hier nicht — seinerseits einer Erklärung, welche auf diesem Grunde fußen muß. Das Absolute der Wirklichkeit kann nicht in der Weise dem denkenden Bewußtseyn immanent seyn, wie es ein Absolutes seyn muß, welches selbst diesen Grund der Gewißheit abgeben soll: es kann, um einen Ausdruck der Scholastik zu brauchen, nicht in der Weise einer cognitio archetypa, nur in der Weise einer cognitio ectypa dem Bewußtseyn gegenständlich seyn. In der Weise einer cognitio archetypa dagegen sind die ewig nothwendigen, unmittelbar durch sich selbst, durch ihre reine Denknothwendigkeit sich beglaubigenden Formen dem Bewußtseyn gegenwärtig, in denen alle Möglichkeit wie des Denkens und Erkennens, so auch des Daseyns enthalten ist. Diese Formen, und nur sie, sind die wahren Denkgesetze; auf sie bezogen hat die Behauptung Wirths volle Wahrheit, daß nur den Gesetzen des Denkens die erste apodiktische Gewißheit zukommt. Denn sie sind es, in denen, wie der Begriff der wahren logischen Gesetzmäßigkeit dies fordert, als Maaßstab für die Nothwendigkeit des Denkens die Möglichkeit des Seyns auftritt und sich ausdrücklich als solchen Maaßstab im Bewußtseyn ausprägt.

Der Begriff der reinen oder absoluten Daseynsmöglichkeit, in der hier angedeuteten Weise als Princip der Erkenntniß, als Grund der Nothwendigkeit und mithin auch der Gewißheit im Denken und Erkennen ausgesprochen, stößt auch bei solchen Philosophen, die den Begriff, mit dem ich ihn hier für einen und denselben erklärt habe, den Begriff des Absoluten der reinen

Idee in einer oder der andern Weise gelten lassen, auf ein schwer zu überwindendes Vorurtheil. Es hat sich nämlich unter dem Einfluß gewisser, übrigens unter sich sehr verschiedenartiger philosophischer Lehren die Ansicht festgestellt, daß alle Möglichkeit in letzter Instanz auf einer Abstraction des reflectirenden Verstandes beruhe und daher keinen selbstständigen Inhalt, nur einen von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit erborgten habe. Man pflegt in diesem Sinne den Begriff der Möglichkeit mit dem Satze der Identität oder des Widerspruchs in Beziehung zu bringen, und möglich alles dasjenige zu nennen, was sich nicht widerspricht. Merkwürdiger Weise hat diese Ansicht in älterer Zeit sich vorzugsweise an ein System angelehnt, welches auf den Gegensatz von Dynamis und Energie, von potentia und actus im Allgemeinen ein großes Gewicht legt und ihm eine sehr reale Bedeutung zuschreibt. Es wurzelt nämlich nach Aristoteles alle Dynamis im sinnlich Materiellen; sie hat daher nothwendig einen empirischen Inhalt; die reine Form dagegen das schlechthin Apriorische oder Vernünftige (*τὰ νοητά*), von dem auch Aristoteles alles Denken und alle gegenständliche Gewißheit im Denken ableitet, ist nach ihm reine Entelechie oder Energie. Diese Behauptung muß man, wenn man zur richtigen Einsicht in den wahren Erkenntnißgrund gelangen will, geradezu umkehren. Nicht reine Energie ohne Beimischung einer Dynamis, sondern reine Möglichkeit ohne irgend welche Beimischung einer Wirklichkeit ist jene Welt der reinen Formen, die dem menschlichen Verstande und dem Verstande überhaupt das schlechthin Ursprüngliche in aller gegenständlichen Erkenntniß sind. Reine Möglichkeit, sage ich und spreche hiermit ein Wort aus, für das, streng genommen, die griechische Sprache kein entsprechendes hat, und auch Aristoteles, der sie mit so manchen Kunstausdrücken bereichert, ein entsprechendes zu bilden in dem Geiste und Gange seiner Speculation keine Veranlassung gefunden hat. Denn *δύναμις* ist eben nur die reale oder relative, von irgend einem Inhalt der empirischen Wirklichkeit, der in ihr als Kraft oder Vermögen wirkt, erfüllte Möglichkeit; *τὸ δυνατόν* aber ist das Mögliche, das durch die

Möglichkeit als möglich Gesetzte, aber nicht die Möglichkeit als solche. Die reinen Formen der Vernunft aber, die νοητά, sind in Wahrheit weder Kräfte, noch sind sie ein nur Mögliches; sie sind eben die reine Möglichkeit selbst, durch die das Mögliche, das vielleicht dereinst verwirklicht werden soll, eben als ein Mögliches gesetzt wird. Sie sind die Gränzen des Möglichen, und als solche das schlechthin Nothwendige, das, was nicht nichtseyn kann, und nicht anders seyn kann, als es ist. Als solche Gränzen sind sie allerdings ein wesentlich Negatives, und es leidet auf sie der Satz des Spinoza: Determinatio est negatio, seine volle Anwendung. Doch liegt in dieser Negativität eine prägnant positive Bedeutung, weil nur in ihnen die Assertion enthalten ist, die das Seyn, den allgemeinen Wesensgrund auch in dem Wirklichen bejaht, und durch die das Mögliche auch unabhängig von der Wirklichkeit einen reichen Inhalt in sich selbst und Gegenständlichkeit für die Erkenntniß gewinnt. Ich selbst habe sie, im Hinblick nicht sowohl auf diese ihre Bedeutung als Gränzen des Möglichen, als vielmehr auf ihren Gegensatz zur Wirklichkeit als solcher, ehemals das negativ Absolute genannt. Doch lasse ich diesen Ausdruck jetzt lieber auf sich beruhen, um der Misverständnisse willen, die er veranlaßt hat, und auch aus dem Grunde, weil es mir, in Gemäßheit der Bedeutung, welche dieser Ausdruck in der Geschichte gewonnen hat, als vollkommen rechtmäßig und selbst, zur Beseitigung der Misverständnisse, die sich an die Verwechslung mit dem sogenannten Absoluten der Wirklichkeit knüpfen, als rathsam erscheint, sie das Absolute der reinen Idee schlechthin zu nennen. Das Absolute, die absolute Idee als reine Daseynsmöglichkeit bezeichnen, heißt also nichts anders, als, sie als den Inbegriff der reinen, von aller Erfahrung unabhängigen Denkformen bezeichnen, in denen alle Möglichkeit des Daseyns enthalten ist, und die darum als das schlechthin Denknothwendige den Erkenntnißproceß beherrschen und alle gegenständliche Wahrheit und Gewißheit in ihm bedingen. Nichts andres als diese Formen ist es, was seit alter Zeit in der Philosophie, die sich über den Empirismus und Romina-

lismus erhob, mit dem Namen der ewigen und nothwendigen Wahrheiten (veritates aeternae et necessariae) bezeichnet worden ist.

Ich spreche also, wie meine Gegner sich leicht überzeugen werden, keineswegs von etwas ihnen Neuem oder Unerhörtem, wenn ich als den Grund aller Gewißheit im Denken eine unendliche, dem vernünftigen Bewußtseyn vor aller sinnlichen Erfahrung als sein ursprünglicher Gegenstand eingepflanzte und daher in allem Denken nothwendig mitgedachte Daseynsmöglichkeit bezeichne. Denn ein System der Kategorien, dies aber, nicht mehr und nicht weniger, sind die „ewigen Wahrheiten", erkennen ja in ihrer Weise sie Beide an und stellen seine unbedingte Apriorität, seine Unabhängigkeit vor aller und jeder sinnlichen Erfahrung nicht in Zweifel. Aber es ist keineswegs gleichgültig, weder für die Erkenntniß dieses Systemes selbst, noch für die richtige Beurtheilung seines Verhältnisses zur empirischen Wirklichkeit, unter welchen Gesichtspunct von vorn herein dieses System gestellt wird. Ein Forscher, mit dem wir uns Alle in wichtigen Puncten einig wissen, H. Lotze, hat einmal gegen die Lehren, welche das System der Kategorien ohne die ethische Vermittelung hinstellen, die er dazu für nothwendig erkennt, den Vorwurf erhoben, daß durch sie das Denken einem blinden Fatum unterworfen wird. Dieser Vorwurf einer bruta necessitas trifft, so viel ich sehe, in Wahrheit jene Ansicht, welche die Nothwendigkeit, die sie als über dem Denken waltend und ihr Verhältniß zu den Dingen bestimmend anerkennen muß, von vorn herein nur auf das Denken, nicht auf das Seyn bezieht. Denn hier kann dem Bewußtseyn nicht verwehrt werden, weiter nach dem Woher dieser Nothwendigkeit zu fragen und es als einen despotischen Zwang zu empfinden, wenn ihm zugemuthet wird, sich der Nothwendigkeit zu unterwerfen, ohne ihren Grund einzusehen. Näher betrachtet zeigt aber eben diese Frage nach dem Grunde der Denknothwendigkeit von dem Vermögen des Bewußtseyns, noch über das bloße Gegebenseyn der Denkgesetze hinauszugehen und den Grund dieser Gesetze eben da zu entdecken,

wo er einzig zu suchen ist, in der allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit des Seyns, dem das Denken, um es gegenständlich zu erfassen, zugebildet ist; das heißt mit andern Worten, in den Gränzen der Möglichkeit dieses Seyns. Ein ernsthafter Zweifelsgrund gegen die Annahme, daß das Denken von dem Seyn, dem es solchergestalt zugebildet ist, auch eine ursprüngliche, von jeder Erfahrung unabhängige Gewißheit hat, könnte hier nur aus der Schwierigkeit, solche Gewißheit in unserm Bewußtseyn nachzuweisen, entnommen werden. Man weiß, wie sehr von dieser Schwierigkeit die bisherigen Lehren der Philosophen vom Absoluten gedrückt waren, und zu welchen Gewaltsamkeiten sie, um ihr zu entgehen, ihre Zuflucht nahmen. Für die meinige ist diese Schwierigkeit so wenig vorhanden, daß für sie, von Seiten jener Philosophen wenigstens, die bis jetzt in der Idee des Absoluten einen geheimnißvoll überschwänglichen Inhalt suchten, eher der Vorwurf der Trivialität zu besorgen steht. Denn wahrhaftig, wenn irgend Etwas als Thatsache, als allgemein und ausnahmslos in jeder wohlorganisirten Menschenseele sich vorfindende Thatsache des Bewußtseyns bezeichnet werden darf, so ist es dies, daß das Bewußtseyn zu jedem Gedanken eines wirklichen Dinges unvermerkt und unwillkührlich den Gedanken einer unendlichen Möglichkeit anderer, gleichartiger und ungleichartiger Dinge hinzubringt, und solche Möglichkeit — wohlverstanden, die Möglichkeit des Seyns, nicht des bloßen Denkens dieser Dinge — als selbstverständlich dabei voraussetzt. Diese Voraussetzung ist dem Bewußtseyn, auch dem noch ganz ungebildeten, so geläufig, es ist, ihrer sich zu entäußern, auch nur auf Augenblicke zu entäußern, so vollkommen unmöglich, daß man in der That nicht begreift, welche andere Weise einer ursprünglichen, einer nur auf sich selbst beruhenden Evidenz hier noch erwartet, hier noch gefordert werden kann. Es ist durchaus nur die aus empiristischen Vorurtheilen stammende Gewöhnung, alles nicht unmittelbar als Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sich Darstellende auf Abstractionen des reflectirenden Verstandes zurückzuführen, was in so vielen Philosophen

die Neigung erzeugt, auch den Gedanken dieser Daseynsmöglichkeit aus dergleichen Abstractionen zu erklären. Das natürliche Bewußtseyn weiß nichts von einem solchen Ursprunge jenes Gedankens oder seines Inhalts; derselbe stellt sich ihm unmittelbar als gültig dar, und es begreift nicht, wie es sich anstellen soll, um den Gedanken nicht, oder seinen Inhalt als nichtseyend zu denken. Will man ihm dennoch den Ursprung dieses Gedankens aus der abstrahirenden Reflexion vom Gegebenen aufdrängen: so hat dies Unterfangen nicht im Mindesten mehr Berechtigung für sich, als der vielfach von allerhand Philosophen gemachte Versuch, auch die Kategorien, die allgemeinen Denkformen und Denkgesetze in der schon von Kant widerlegten Weise zu etwas lediglich vom Gegebenen der sinnlichen Erfahrung Abgezogenen zu machen. Daß die Möglichkeit des Daseyns dem natürlichen Bewußtseyn als etwas noch ganz Unbestimmtes und Gestaltloses vorschwebt, hat allerdings seine Richtigkeit, und die oben bezeichnete Lieblingsansicht des reflectirenden Verstandes, welche den Begriff der Möglichkeit auf den Grundsatz des Nichtwiderspruchs zurückführt, drückt in der Hauptsache nicht unrichtig, wenn auch immer ungenau, den Standpunct des ungebildeten, über den Inhalt der Voraussetzungen, die es zu allem gegenständlichen Denken hinzubringt, noch nicht aufgeklärten Bewußtseyns aus. Aber hier ist es eben das Geschäft der speculativen Philosophie, dem Bewußtseyn diesen in der Keimhülle jenes unscheinbaren und doch so überschwänglich inhaltreichen Begriffs verborgenen Inhalt aufzuschließen. Wie die Philosophie dies anzugreifen hat, wenn sie sich dabei doch, wie dies ihre Pflicht und ihr Interesse ist, mit dem natürlichen Bewußtseyn in durchgängiger Stetigkeit des Zusammenhangs und des Uebergangs erhalten will: dies ist der richtige Sinn der Frage nach dem Anfang und dem methodischen Fortgang der Philosophie, welche Wirth neuerdings auf eine jedenfalls beachtenswerthe Weise wieder in Anregung gebracht hat. Ich meinerseits kann nicht umhin, in Betreff dieser Frage auf die schon früher in dieser Zeitschrift gegebene Antwort (Bd. 2 der ältern Folge) zurück-

zukommen, und ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß auch der genannte Forscher sich damit befreunden wird, da sie in der That von der seinigen nicht so weit abliegt, wie es auf den ersten Anblick vielleicht scheinen kann. So richtig es ist, beim Anfange des Philosophirens mit Wirth das natürliche Bewußtseyn auf den Thatbestand des von ihm mitgebrachten Inhalts zurückzuweisen und ihm das Geständniß abzunöthigen, daß das vermeintlich unmittelbare sinnliche Wissen in Wahrheit kein Wissen ist; so richtig auch der Fortschritt von dieser negativen Einsicht zu der positiven, daß das Bewußtseyn nur in den Gesetzen seines Denkens den Grund der objectiven Gewißheit finden kann, den es in der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung vergeblich sucht: eben so richtig und unleugbar ist es auch, daß diese Gesetze, wenn sie ihm wirklich den Grund solcher Gewißheit gewähren sollen, gleich von vorn herein eine ursprüngliche, nicht erst hintennach kommende Beziehung auf das Seyn enthalten müssen. Solche Beziehung liegt, wie im Obigen gezeigt, eben in der dem Bewußtseyn eingepflanzten Voraussetzung einer unendlichen Möglichkeit des Seyns, sofern nämlich diese Möglichkeit sich als eine dem Denken mittelst seiner Gesetze gegenständliche darstellt, das heißt sofern das Denken, indem es die Möglichkeit eines Daseyns an sich voraussetzt, zugleich dies voraussetzt, daß diese Möglichkeit das, was sie an sich ist, auch für das Denken ist, das Daseyende also als Daseyendes um seiner bloßen Möglichkeit willen auch muß gedacht oder gewußt werden können. Auf diese ganz eben so unbewußt und unwillkührlich, wie der Begriff der Möglichkeit an sich selbst, in dem Bewußtseyn liegende Voraussetzung ist das Denken am Anfange des Philosophirens hinzuweisen, und so in den Zug der Untersuchung einzuführen, welche ihm die Bestimmungen der Möglichkeit des Seyns zugleich als Gesetze des Denkens, die Gesetze des Denkens zugleich als Bestimmungen der Möglichkeit des Seyns zum Bewußtseyn bringt.

Ulrici hat (in seinen „Zwei Worten der Erwiderung", a. a. O. S. 250) einen Widerspruch darin finden wollen, daß ich die Möglichkeit des Daseyns, in der ich den Grund der Gewiß-

heit des Denkens erkenne, einerseits als eine unendliche, anderseits doch zugleich als eine innerlich bestimmte, begränzte bezeichnet habe. Ich gestehe, daß ich diesen Einwand nicht von ihm erwartet hätte. So hätte denn Hegel, und nicht er allein, die siegreiche Polemik gegen die abstracte Trennung der Begriffe des Unendlichen und des Endlichen umsonst geführt, und die Einsicht, deren wir, wenn irgend einer andern, als einer sicheren Errungenschaft der nachkantischen Philosophie uns erfreuen zu dürfen meinten, wäre preisgegeben! Ist es denn ein Widerspruch, wenn wir den Raum, um von seiner unendlichen Theilbarkeit zu schweigen, nach allen unendlichen, oder genauer, unendliche mal unendlichen Richtungslinien, die in ihm enthalten sind, als sich erstreckend ins Unendliche denken, und nichts destoweniger denselben Raum als innerlich begränzt durch die Dreiheit seiner Dimensionen und durch die qualitativen Grundbegriffe, in denen das Wesen des Ausgedehnten und Sterigen enthalten ist? *) Ich wähle nicht ohne Bedacht dies Beispiel, denn ich bin der Meinung, daß nichts so geeignet ist, den Begriff der reinen Daseynsmöglichkeit und sein Verhältniß zu dem Bewußtseyn, dem er der eigentliche und letzte Grund aller gegenständlichen Gewißheit ist, auch für ein minder geübtes Denken ins Licht zu stellen,

*) Ich bemerke meinem verehrten Freunde hierauf, daß dieses Beispiel mich nicht widerlegt. Denn ich behaupte, daß der unendliche Raum wie überhaupt das bloß negativ Unendliche, das schlechthin Gränzen- und Endlose, schlechthin undenkbar ist; und habe meine Gründe für diese Behauptung im Syst. d. Log. S. 257 f. 295 dargelegt. Ich bestreite eben darum die Gültigkeit der Hegelschen Dialektik, „jene siegreiche Polemik", und habe ihre Unhaltbarkeit ebenfalls durch bis jetzt nicht widerlegte Gründe darzuthun gesucht (Princ. u. Methode d. Heg. Philos. S. 97 f.). — Außerdem aber handelte es sich in jener Stelle um die unendliche Möglichkeit von „Daseynsbestimmungen", die doch, obwohl unendlich, andre solcher Bestimmungen als unmöglich „ausschließen" sollte. Dieß aber würde m. E. die Behauptung involviren, daß der unendliche Raum, obwohl unendlich, doch andre Räume von sich ausschließen könnte, — und das halte ich noch immer für einen Widerspruch, d. h. ich vermag noch immer nicht einzusehen, wie die „unendliche Möglichkeit", die doch an der Unmöglichkeit ihre Gränze oder Schranke hätte, eine „unendliche" genannt werden kann. H. U.

als eben die reine Anschauung des Raumes in seiner Unendlichkeit auf der einen, seiner selbst in's Unendliche gehenden Bestimmtheit und inneren Begränztheit auf der andern Seite. Ist ja doch der Raum, dem zu meiner Freude auch Ulrici die ihm gebührende Stelle unter den Kategorien des reinen Denkens nicht versagt hat, in Wahrheit nichts anders, als eben die reine Daseynsmöglichkeit selbst, in einer der Bestimmungen angeschaut, in der sie sich unmittelbar dem natürlichen Bewußtseyn aufdrängt und nicht erst die Zergliederung durch metaphysische Dialektik erwartet. Es ist eine Thatsache, die zwar bei einiger Aufmerksamkeit auf sein Gedankentriebwerk Jeder in sich finden kann, die aber lange nicht so allgemein anerkannt und beachtet ist, wie sie es seyn sollte, obgleich schon manche Philosophen, unter andern Kant gleich auf den ersten Blättern seiner Vernunftkritik, nachdrücklich genug darauf hingewiesen haben: daß für das natürliche Bewußtseyn das Daseyn des Raumes in seiner ganzen Unendlichkeit, aber auch in der qualitativen Bestimmtheit, die an der begränzten Anzahl seiner Dimensionen hängt, genau dieselbe Evidenz hat, wie der Satz des Widerspruchs. Dem Bewußtseyn fällt, gar keinen Raum oder einen irgendwo aufhörenden Raum, einen Raum mit weniger oder mehr als drei sich rechtwinklich durchschneidenden Richtungslinien zu denken, vollkommen eben so unmöglich, ja es wird von ihm objectiv als etwas ganz eben so Widersinniges erkannt, wie jede beliebige Verletzung des Identitätsgesetzes. Es ist eine durch die principielle Bedeutung, welche die Herbartsche Philosophie, hierin die ächte Nachfolgerin der Wolffischen, dem Satze des Widerspruchs einräumt, ihm abgedrungene Behauptung, wenn mein geehrter College Prof. Drobisch, in demselben Hefte der Zeitschrift, welches mir zu diesen Erörterungen den Anlaß gab (S. 186), die Unmöglichkeit, einen Raum von mehr als drei Dimensionen vorzustellen, nicht auf die wahre objective Nothwendigkeit des Denkens, nur auf eine subjectiv psychologische zurückgeführt wissen will. Er selbst aber wird sich die Gewaltsamkeit nicht verhehlt haben, die er damit gegen das natürliche Bewußtseyn begeht, welches nicht nur von

einem derartigen Unterschied nichts weiß, sondern die Undenkbarkeit einer vierten Dimension des Raumes vollkommen mit derselben gegenständlichen Evidenz erschaut, wie die Undenkbarkeit einer Fünf, die aus Zwei und Zwei zusammengesetzt wäre. Nicht geringer ist die Gewaltsamkeit, welche derselbe Forscher gegen die klarsten Aussagen der von ihm selbst vertretenen Wissenschaft begeht, wenn er, freilich nach dem Vorgang vieler andern Mathematiker, das unendlich Kleine der Differential- und Integralrechnung, von dem er selbst eingesteht, daß es für die allgemeineren Speculationen der höhern Mathematik, wie für die Anforderungen, welche an diese die Naturwissenschaften machen, ein Unvermeidliches geworden sey, als eine Fiction behandelt, die man sich um der Erreichung eines bestimmten Zweckes willen (S. 195) gefallen lassen müsse. Hier also haben wir das doppelte Beispiel, das einemal von einer schon dem natürlichen Bewußtseyn evidenten, das anderemal von einer diesem Bewußtseyn zwar sich verbergenden, aber durch wissenschaftliche Analyse, welche in diesem Falle um so mehr Vertrauen zu ihrer Zuverlässigkeit einflößen wird, als sie glücklicherweise eine mathematische, nicht eine metaphysische ist, aus Voraussetzungen, die auch dem natürlichen Bewußtseyn evident sind, hervorentwickelten Bestimmung der reinen Denknothwendigkeit, welcher man in beiden Fällen eine unmittelbar gegenständliche Bedeutung unmöglich absprechen kann. — Wie unabweisbar sich diese gegenständliche Bedeutung des Denknothwendigen auch einem Denken aufdrängt, welches den Anlauf genommen hat, sie zu leugnen: davon giebt ein charakteristisches Beispiel die Wendung, welche Ulrici (S. 251) der Betrachtung entgegenstellt, durch die ich zu zeigen gesucht, wie dem Begriffe der absoluten Daseynsmöglichkeit der gesammte Inhalt der reinen Mathematik einzuverleiben ist. Wenn der Mathematiker, so giebt er zu bedenken, den pythagoreischen Lehrsatz beweisen will, so setzt er in Gedanken ein bestimmtes rechtwinkliges Dreieck; dieses Dreieck sey kein blos mögliches, sondern als gesetzt ein wirkliches. Ich antworte: das Dreieck, von dem der Geometer spricht, ist eben so wenig nach

der Setzung ein wirkliches, wie vor der Setzung ein „blos mögliches"; es ist vor der Setzung und nach derselben nur Eins: die unendliche, unbedingte Möglichkeit, in der alle rechtwinkligen Dreiecke enthalten sind, die je ein Jünger dieser Wissenschaft gesetzt hat oder künftig setzen wird. Was von dieser Möglichkeit erwiesen wird, das gilt eben dadurch mit absoluter Evidenz von allen besondern rechtwinkligen Dreiecken, so viel deren nur irgend gesetzt werden mögen, während, was der Geometer an dem einzelnen von ihm auf das Papier gezeichneten Dreieck demonstirte, eben nur von diesem einzelnen, und von den andern nur in sofern gilt, als die Demonstration dabei nicht die zufällige Wirklichkeit dieses einzelnen, sondern die allgemeine, durch sich selbst nothwendige Möglichkeit aller Dreiecke im Auge hat. Was hier meinen geehrten Freund verleitet haben kann, dem Dreieck des Geometers eine Wirklichkeit anzudichten, die es von andern blos möglichen Dreiecken unterscheiden soll, das ist, bei seiner sonst so gründlichen Einsicht in den Unterschied der Erkenntniß aus reiner Denknothwendigkeit von der Erkenntniß aus empirischer Anschauung des Wirklichen, offenbar nur die Verlegenheit, das Moment objectiver Anschauung unterzubringen, welches bei allen geometrischen Demonstrationen auf das Engste mit dem Momente der reinen Denknothwendigkeit des Verstandes vereinigt ist *). Und doch hätte hier schon Kants Lehre von

*) Auch hier muß ich mir eine thatsächliche Berichtigung erlauben. Ich habe an der erwähnten Stelle nur bestritten, daß der Mathematiker „aus der unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen die Wirklichkeit einer bestimmten einzelnen" nachweise oder nachzuweisen vermöge. Ich habe daher keineswegs geleugnet, daß unter dem allgemeinen Begriff des rechtwinkligen Dreiecks, aus welchem mittelst des ihn repräsentirenden einzelnen, gezeichneten Dreiecks) der Mathematiker den Pythagoräischen Lehrsatz demonstrirt, auch alle möglichen rechtwinkligen Dreiecke befaßt seyen, d. h. daß, was vom allgemeinen Begriffe des rechtwinkligen Dreiecks gilt, auch von allen möglichen rechtwinkligen Dreiecken gelten müsse. Wohl aber leugne ich, daß der allgemeine Begriff des rechtwinkligen Dreiecks und „die unendliche unbedingte Möglichkeit, in der alle rechtwinklige Dreiecke enthalten seyen", Eins und dasselbe sey. Denn aus dieser unendlichen Möglichkeit rechtwinkliger Dreiecke muß der Mathematiker doch erst den allgemeinen Begriff des rechtwinkligen Dreiecks gleichsam herausziehen, um aus ihm

der „reinen Anschauung" und ihrem nothwendigen Zusammengehören mit den Formen des „reinen Denkens", welche nur durch sie eine gegenständliche Bedeutung gewinnen, gute Dienste leisten können. Von dieser aber ist, wie ich schon in meinen frühern Aufsätzen angedeutet zu haben glaube, der Schritt gar kein großer zum Begriffe einer in der reinen Denknothwendigkeit unmittelbar enthaltenen reinen Daseynsmöglichkeit. Gewiß hat Kant Recht mit der Ansicht, daß die ganze Geometrie nichts anders ist, als eine fortgehende Analyse der einen reinen Raumanschauung, alle geometrischen Linien und Figuren daher nichts anders als Möglichkeiten, enthalten in der einen unendlichen, dem unmittelbar anschauenden Bewußtseyn a priori gegenständlichen Möglichkeit, die wir Raum nennen. Denn eine Möglichkeit, eine objective, sinnliche, obwohl nicht in empirischer Weise angeschaute Möglichkeit ist der Raum auch nach Kant, freilich nach ihm eine Möglichkeit nur von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich, aber doch eine Möglichkeit, die, um in gleich objectiver Weise durch reine Sinnlichkeit geschaut zu werden, wie in ihr durch empirische Sinnlichkeit die wirkliche Raumerscheinung geschaut wird, nicht erst der Erfüllung durch eine solche Wirklichkeit bedarf. Daß die Arithmetik in einem gleichen Verhältniß zur reinen Anschauung der Zeit stehe, dies läßt sich zwar nicht ohne Zwang durchführen. Aber es bedarf dieser Annahme auch nicht, um in Bezug sowohl auf sie, als auch noch auf einen andern Theil der Mathematik, der wirklich in diesem Verhältnisse zum Zeitbegriffe steht, welches Kant mit Unrecht der Arith-

irgend etwas demonstriren zu können. Dieser allgemeine Begriff entsteht für das menschliche Bewußtseyn m. E. auf dieselbe Weise, wie alle allgemeinen Begriffe, nämlich nur durch Vermittelung des reellen objectiven Seyns, durch die auch die allgemein logischen Begriffe, die Kategorien, uns zum Bewußtseyn kommen. Und erst nachdem er so entstanden, ergiebt sich die Einsicht, daß, was vom allgemeinen Begriffe gilt, auch von allen möglichen rechtwinkligen Dreiecken gelten müsse. Worauf es aber beruhe daß bei allen geometrischen Demonstrationen das Moment der objectiven Anschauung auf das Engste mit dem Momente der reinen Denknothwendigkeit vereinigt ist, darüber habe ich mich im vorigen Hefte dieser Zeitschrift S. 77 f. ausgesprochen. H. U.

metik hat zuweisen wollen, den Satz zu bewähren, daß die ganze reine Mathematik nichts anderes ist, als eine Zergliederung der in reinem Denken, in reiner Anschauung unmittelbar gegebenen, nach allen Seiten und Richtungen, so der Theilung wie der Erstreckung nach unendlichen und doch eben so nach allen Seiten und Richtungen in sich begränzten, bestimmten und gestalteten Denk- und Daseynsmöglichkeit. Der Arithmetik stellt sich diese Möglichkeit in Gestalt der unendlichen Zahlenreihe, der reinen Mechanik in Gestalt der eben so unendlichen Zeitreihe dar, welche mit dem Raume zusammengedacht, sich als eine unendliche Möglichkeit von Bewegungen eines Räumlichen darstellt, und in dieser Gestalt zum Gegenstande der Phoronomie und Mechanik wird. So vielgestaltig erscheint dem natürlichen Bewußtseyn, aus dessen unmittelbar gegebenem Inhalt die Mathematik ihre Voraussetzungen entnimmt, ohne weiter über ihre Bedeutung nachzudenken, die reine Daseynsmöglichkeit. Und doch hat auch dieses Bewußtseyn schon, ohne alles Zuthun transscendentaler Speculation, eine keineswegs undeutliche Vorstellung davon, wie trotz dieser ihrer Vielgestaltigkeit die unendliche Daseynsmöglichkeit nur Eine, eine schlechthin untheilbare und einfache ist. Diese Einfachheit und Untheilbarkeit, wie auch die positive Unendlichkeit, die jeden Versuch einer Absperrung in irgend welche Erfahrungsschranken von vorn herein vereitelt, ist eine eben so unleugbare Thatsache des Bewußtseyns, wie die unübersehbare Fülle der Folgerungen, die der Verstand zu seiner eigenen Verwunderung, wie eben das Beispiel des unendlich Kleinen der Infinitesimalrechnung zeigt, da sie mit den Voraussetzungen, die er von der gemeinen Empirie dazu mitbringt, keineswegs zusammenstimmen, — aus den unmittelbar im Bewußtseyn liegenden Principien der Gestaltung und innern Begränzung der Daseynsmöglichkeit zu ziehen genöthigt ist. Durch beides giebt die unendliche Daseynsmöglichkeit sich dem gesunden Vernunftsinne, der sich durch den Eigensinn der Reflexion, welche vom Empirischen ausgeht und an alles Gegebene nur den Maaßstab des Identitätsgesetzes legt, nicht hat verkümmern lassen, als ein von

allem und jedem Empirischen schlechthin Unabhängiges, als das absolute Prius zu allem Empirischen kund, und das Bewußtseyn folgt nun willig nach der einen Seite dem mathematischen Verstande, welcher die in dieser Unendlichkeit enthaltene Endlichkeit der Zahlen- und raumzeitlichen Formenwelt so lange zergliedert, bis er in dem Geschäft dieser Zergliederung selbst wieder auf das Unendliche stößt, nach der andern der speculativen Vernunft, welche umgekehrt ein Princip der Gestaltung und Begränzung auch durch jene Regionen der reinen Daseynsmöglichkeit hindurchführt, in denen das natürliche Bewußtseyn auf seinem eigenen Standpunct nur die völlig gestaltlose Unendlichkeit erblickt hatte. — Die Einheit des unendlich Großen, welches die metaphysische Speculation stets im Auge behält, mit dem unendlich Kleinen, das sich mit unabweislicher Evidenz aus der Mathematik herausstellt: diese Einheit war, schon den Philosophen des Alterthums nicht unbekannt, längst vor Entdeckung des Infinitesimalcalcüls für dem großen Nicolaus von Cusa das Grundaperçü geworden, auf das er sein Identitätsprincip, welches seinen reinsten Ausdruck in dem Possest finden sollte, begründete. Giordano Bruno hat mit der schwungvollen Begeisterung seines Genius vor Allem die Bewährung dieses Princips gefeiert, welche der Blick in die unendliche Erstreckung des räumlichen Universums gab, den die Entdeckung des Copernicus eröffnet hatte. Mit nicht minderer Begeisterung würde ihn, wenn er die Entdeckungen Leibnitzen's und Newton's hätte erleben können, der Blick in die Welt des unendlich Kleinen erfüllt haben, und auch in die Welt der raumerfüllenden Kräfte, die von dem räumlichen Puncte aus durch wechselseitige Anziehung die unendlichen Weiten der räumlichen Erstreckung aufheben und so das unendlich Große in das unendlich Kleine setzen.

Wie nun aber wird das Bewußtseyn der unendlichen Daseynsmöglichkeit zu einem Princip der Erkenntniß des Wirklichen, zu einem Grunde der Gewißheit, die wir von dem Daseyn dieses Wirklichen außer uns haben? Diese Frage, die ich schon in meinem Sendschreiben an ihn beantwortet zu haben glaubte,

hat Ulrici jetzt von Neuem an mich gerichtet, und ich hoffe, daß nach Obigem eine noch etwas näher motivirte Antwort möglich seyn wird. Das Kürzeste wird seyn, auch hier an das Beispiel räumlicher Anschauung anzuknüpfen. Ich erblicke an einer bestimmten Stelle des Raumes einen sichtbaren Gegenstand. Daß die Unterscheidung dieses Gegenstandes von dem Bilde, welches er durch Vermittelung des Lichtes in meinem Auge, durch Vermittelung des Auges in meiner Seele abdrückt, daß seine Setzung außerhalb dieses Bildes und überhaupt außerhalb meiner Seele und meines Bewußtseyns nicht das Werk desselben Processes der Sinnlichkeit seyn könne, der das Bild in mir abdrückt: darüber sind wir einig. Es ist das Werk einer Denkvermittelung, die von jenen Vermittelungen, durch welche das Gesichtsbild meines Vorstellungsvermögens erzeugt wird, toto genere verschieden ist, und wie Kant gezeigt hat, wie jene den Weg von Außen nach Innen, so umgekehrt den Weg von Innen nach Außen geht. Auch in diesem Satze stimmen wir überein, so wie weiter noch darin, daß der medius terminus dieser Vermittelung nur eine Nothwendigkeit des Denkens seyn kann. Selbst darüber rechte ich mit meinem Freunde nicht, daß er (S. 266) als den Inhalt dieser Denknothwendigkeit im Allgemeinen das Gesetz der Causalität bezeichnet. Denn es entgeht mir nicht, daß, wenn ich, was ich in gehöriger Weise motivirt allerdings für das Rechte halte, ohne Weiteres die Anschauung des Raumes als den Grund jener Objectivirung nennen wollte, ich meine Gegner zu der Frage berechtigen würde, woher es denn komme, daß wir nicht dieselbe Objectivität auch unsern nur eingebildeten Vorstellungen von sichtbaren Dingen zuschreiben. Sondern nur dies muß ich tadeln, daß er diese Nothwendigkeit des Causalitätsgesetzes unmittelbar und von Außen zu der sinnlichen Empfindung des wahrgenommenen Gegenstandes in Beziehung bringt, ohne sich vorher um die Stelle bekümmert zu haben, welche dem Causalgesetze im vernünftigen Bewußtseyn anzuweisen ist, bevor von ihm die Anwendung auf eine sinnlich gegebene Erscheinung gemacht wird. Hier hatte schon Kant richtiger gesehen, wenn er

die „Kategorien“ nicht unmittelbar, sondern nur durch einen „Metaschematismus des reinen Verstandes“ auf den Inhalt der sinnlichen Anschauung angewandt wissen wollte. Unter solchem Metaschematismus verstand er nämlich, wie bekannt, die Beziehung der Kategorien auf das reine Apriori der Raum- und Zeitanschauung. Es liegt also darin, nach dem Inhalt meiner obigen Bemerkungen, der Satz, daß das Causalitätsgesetz, wie alle Kategorien, schon im reinen Denken, unabhängig von aller Anwendung auf empirisch Gegebenes, eine gegenständliche Bedeutung, die Beziehung auf einen dem Bewußtseyn unmittelbar, vor aller Empirie gegebenen gegenständlichen Inhalt hat. Seine Anwendung auf das Empirische ergiebt sich erst in Folge einer Subsumption dieses Empirischen unter den Begriff jener a priori gegebenen Gegenständlichkeit; das heißt, denn das ist die Bedeutung dieses Begriffs, unter die unendliche, aber darum nicht gestaltlose, sondern eben so unendlich bestimmte Daseynsmöglichkeit. Es ist also wirklich nur in Kraft dieser reinen Daseynsmöglichkeit, so wie sie sich mir in Gestalt des unendlich ausgedehnten, aber eben so unendlich geometrisch bestimmten Raumes darstellt, es ist in Kraft derselben und in Kraft ihrer gegenständlichen Präsenz im Bewußtseyn, daß ich das Causalgesetz auf die räumliche Erscheinung anwende und mittelst dieser Kategorie aus ihr den Begriff eines äußeren, unabhängig von meiner Empfindung oder Vorstellung den Raum erfüllenden Gegenstandes bilde. Wüßte ich nicht vor aller Erfahrung, daß alles Mögliche, alles in Raum und Zeit Mögliche, — es giebt aber kein anderes Mögliche, als in Raum und Zeit, — dem Gesetze der Causalität gehorcht und in den großen Zusammenhang einer Reihe von Ursachen, Wirkungen und Wechselwirkungen sich einfügt: nie könnte es mir einfallen, dieses Gesetz auf das Gesichtsbild in meiner Seele anzuwenden und von diesem Bilde auf das Daseyn eines ihm entsprechenden Dinges draußen im Raume den Schluß zu ziehen. Auch die doppelte Möglichkeit einer innern subjectiven, und einer äußern objectiven, einer nur zeitlichen und einer zugleich räumlichen Causalreihe wurzelt, wie schon diese Ausdrücke

zu verstehen geben, in jener Doppelgestalt der räumlichen und der zeitlichen Anschauung, in welcher sich die reine Daseynsmöglichkeit dem natürlichen Bewußtseyn zu erschauen giebt, und mit großer Feinheit und Schärfe hat Kant, dessen Lehre gerade in diesen wichtigen und von ihm viel gründlicher als von irgend einem Philosophen nach ihm behandelten Parthien mehr als billig der Vergessenheit anheimgegeben scheint, in dem Abschnitt seiner Vernunftkritik, der das „System der Grundsätze des reinen Verstandes" abhandelt, das Triebwerk der Verstandesthätigkeit blosgelegt, welches bei der Setzung gegenständlicher Erfahrungsbegriffe thätig ist und die Gewißheit ihrer objectiven Geltung in unserm Bewußtseyn hervorruft. Kann auch diese Gewißheit für Kant auf seinem Standpunkt nur die Bedeutung haben, ein Phänomen des Bewußtseyns zu seyn: so folgt daraus nicht, daß die Zurüstung, welche die wahre Logik machen muß, um die Gewißheit zu erklären, die wir, im Unterschied von den Gebilden unserer Einbildungskraft, thatsächlich von dem Daseyn der Dinge außer uns haben, eine leichtere ist und mit wohlfeileren Mitteln sich bestreiten läßt. Mit der bloßen Berufung auf die Stärke unserer Empfindungen und Gefühle von den sinnlich gegenwärtigen Dingen der Außenwelt ist es hier wahrlich nicht gethan, und es scheint mir ein verwirrender Misbrauch, wenn Ulrici (S. 285) schon für die Wirkung, welche diese Gefühle im einzelnen Falle auf unser Denken üben, den Namen der Denknothwendigkeit, einer „Denknothwendigkeit des Inhalts" braucht. Vielmehr, es ist schlechterdings keine Gewißheit von einem Daseyn außer uns, auch von dem noch so sehr durch unmittelbare Gegenwart und Sinneswirkung sich uns aufdrängenden möglich, und eben so wenig auch von unserm eigenen Daseyn, als nur durch eine nebenhergehende Reflexion auf das ganze unendliche Bereich der Denk- und Daseynsmöglichkeit. Nach den Gesetzen, die in dieser Möglichkeit enthalten und dem Bewußtseyn von Anfang an, wenn auch unbewußt, gegenwärtig sind, durch eine nie abreißende Kette transscendentaler Urtheils- und Schlußthätigkeit den Causalzusammenhang zu weben, der die Dinge und

ihre Abbilder im vorstellenden Bewußtseyn zu einer Doppelreihe von Ursachen und Wirkungen, einer realen und einer idealen, unter einander verknüpft: das ist die Arbeit des unablässig geschäftigen Verstandes, aus der in jedem Augenblicke neu unser Selbstbewußtseyn und unser Bewußtseyn der Außenwelt hervorgeht, und nur die Stelle, die es dem Verstande gelingt, einer Erscheinung in diesem großen Zusammenhange anzuweisen, entscheidet sowohl über das Daß, als auch über das Wie und Inwieweit der Zuversicht, mit der er sich des gegenständlichen Daseyns dieser Erscheinung versichert hält.

Die reine Daseynsmöglichkeit, so wie sie, unabhängig von aller sinnlichen Erfahrung, in der Seele haftet, kann als ein Bild der Gottheit und der Welt bezeichnet werden, welches durch die Vernunft der menschlichen Seele eingepflanzt ist, freilich in sehr verdunkelten Zügen, die aber durch wirkliche Erfahrung allmählig heller und heller werden. Das Bewußtseyn dieses Vernunftbildes liegt der platonischen Lehre von den Ideen oder Welturbildern zum Grunde, welche aber dadurch irre geführt hat, daß sie es mit den Vorbildern verwechselte, von denen wir allerdings auch annehmen müssen, daß sie im göttlichen Verstande für die Dinge der Welt, ehe sie durch den göttlichen Schöpferwillen zur creatürlichen Selbstständigkeit heraustraten, entworfen sind. Auch zu diesen Vorbildern besteht für den menschlichen Geist ein Verhältniß, aber nicht in reiner Vernunft, wie zu den Urbildern der Weltmöglichkeit, sondern allein in religiöser Erfahrung, verbunden mit dem Schauen und Schaffen der ästhetischen Einbildungskraft. Dieses ästhetische Element ist in der platonischen Ideenlehre mit dem rein metaphysischen vermengt, welches für sich zu seinem Inhalt eben nur jene Urbilder der Weltmöglichkeit hat, die für den göttlichen Verstand genau dieselbe Nothwendigkeit, wie für den menschlichen haben und nicht, wie die Vorbilder, für die Gottheit ein Gegenstand freier Schöpferthätigkeit, für den creatürlichen Geist ein Gegenstand freier Aneignung und Nachbildung im Schauen und Glauben sind, dem das Wissen und Erkennen in Bezug auf sie nur nachfolgen

kann. Sollen daher jene Urbilder in ihrer Wahrheit erkannt werden, so muß ihnen der erborgte Glanz einer ästhetischen Gestaltungsfülle abgestreift werden, mit welchem der Platonismus sie in Folge jener Vermischung, und mit welchem hie und da auch Schelling, bei dem von allen neueren Philosophen die Anklänge jenes Platonismus am stärksten hervortreten, sein Absolutes überzogen hat. Das Welturbild der reinen Vernunft kann, eben weil es nur eine Möglichkeit und noch keine Wirklichkeit bezeichnet, nur ein schematisches seyn, gleichsam nur ein skizzirter Weltumriß, oder, wie Hegel es charakteristisch ausdrückt, ein Grau in Grau gemaltes Schattenbild. Dennoch ist der Besitz auch dieses Bildes fürwahr nichts Kleines, und seine denkende Betrachtung ist ein unerschöpflicher Quell der Erhebung und der Stärkung für den Geist, dem sich nur durch die immer deutlichere und vollständigere Erkenntniß dieses Bildes die wirkliche Welt- und Gotteserkenntniß vermittelt, wie sich durch seinen einfachen, seiner selbst noch unbewußten Besitz die erste Gewißheit seines eignen Daseyns und des Daseyns äußerer Dinge für ihn vermittelt hat.

Das Absolute der reinen Vernunft in dem hier dargelegten Sinne, die absolute, schlechthin a priori jedem Vernunftwesen eingepflanzte Denk- und Daseynsmöglichkeit, ist, als einziger, einzig möglicher Grund alles Erkennens und aller Gewißheit im Erkennen, zwar nicht der einzige, wohl aber der erste und ursprüngliche Gegenstand aller wissenschaftlichen Philosophie. Auf der Stellung, welche sie zu diesem großen Grundprobleme annehmen, beruht durchgängig Charakter und Inhalt der verschiedenen philosophischen Systeme, und das Kantische hat seine epochemachende Bedeutung wesentlich dem Umstande zu danken, daß es für eine methodische Lösung dieses Problems zuerst den rechten Gesichtspunct gefunden hat. Solcher Gesichtspunct besteht nämlich in der Verbindung dieses Problems mit dem Erkenntnißproblem. Bis auf Kant war es keinem Philosophen eingefallen, den Begriff der „ewigen und nothwendigen Wahrheiten“ in eine ausdrückliche Beziehung zu bringen zu der Frage nach

der Möglichkeit einer Erfahrung; das heißt, wie Kant es richtig bezeichnete, einer gegenständlichen Erkenntniß sowohl unserer selbst, als auch der Dinge außer uns, auf Grund der Erscheinungen, die unserer innern und äußern Sinnlichkeit als ein lediglich Subjectives gegeben sind. Die Beschäftigung mit dieser Frage, angeregt in Kant durch die Katastrophe der sensualistischen Philosophie, die durch Hume vollzogene Auflösung dieser Philosophie in reinen Skepticismus, führte ihn auf den großen Fund eines Apriori, welches einzig und allein nur in Denk- und Anschauungsformen für eine mögliche Erfahrung besteht. Damit war in die Stelle des Begriffs der „ewigen Wahrheiten" oder der „angeborenen Erkenntnisse", der in seiner früheren dogmatischen Gestalt schon durch die unleugbaren Erfolge des sensualistischen Empirismus für beseitigt gelten konnte, der Begriff einer absoluten, schlechthin a priori in reiner Vernunft gegebenen Denk- und Erkenntnißmöglichkeit eingetreten. Ein sonderbares, aber demjenigen, welcher das organische Gesetz erkannt hat, das in der geschichtlichen Entwickelung des speculativen Geistes waltet, keineswegs unerklärliches Geschick verhinderte Kant, verhinderte auch Fichte, diese Denk- und Erkenntnißmöglichkeit, wie das unbefangene natürliche Bewußtseyn eines Jeden dies in naiver Unmittelbarkeit thut, zugleich als unendliche Möglichkeit eines Daseyns, unabhängig vom subjectiven Denken und Erkennen, aufzufassen. Daher die Unvermeidlichkeit neuer Entwickelungskämpfe des speculativen Gedankens, der, seinem eigentlichen Ziel näher als bisher noch je, dasselbe sich gerade jetzt wie durch einen Zauber in eine unerreichbare Ferne gerückt erblickte. Die große Idee des Absoluten, der absoluten Identität von Subject und Object, Idealem und Realem, zuerst von Schelling ausgesprochen, blieb doch in seiner und seiner nächsten Genossen Anschauung mit einer Unklarheit behaftet, die es nicht dazu kommen ließ, sie als das, was sie ist, als die schlechthin unbedingte und unendliche, aber eben so in's Unendliche a priori bestimmte Daseynsmöglichkeit, und demzufolge in den ihr immanenten Bestimmungen die reine und unbedingte Denknothwendigkeit zu er-

kennen. Wohl durch keine andere Arbeit innerhalb des Standpunctes der Identitätsphilosophie ist diese Erkenntniß näher gelegt, als durch Hegels „Wissenschaft der Logik.“ Wer den Inhalt dieses Werkes unbefangen überblickt, der wird nicht zweifeln können, daß darin nur von Denk- und Daseynsmöglichkeiten die Rede ist oder vielmehr von der Einen unendlichen und in's Unendliche bestimmten Daseynsmöglichkeit, welche durch diese ihre unendliche Bestimmtheit zugleich die Bedeutung der reinen und unbedingten Denknothwendigkeit hat. Allein auch Hegel war sich über diese Bedeutung des von ihm selbst Entwickelten noch keineswegs klar; er blieb, wie alle Anhänger des Identitätsprincips, in dem jener Kantischen Einseitigkeit direct entgegengesetzten Vorurtheil befangen, als sey in der absoluten Identität aller Gegensätze auch die Möglichkeit mit der Wirklichkeit Eins, und als müsse der Gedanke der reinen Vernunft mit der Möglichkeit des Daseyns zugleich dessen Wirklichkeit erfassen. Daher jene sonderbaren Mißgriffe der Hegelschen Logik, welche das Studium dieses Werkes zu einem so höchst peinlichen und, bei aller Tiefe und Großheit seiner Gesammtanlage und vieler einzelnen Lichtblicke, doch in nicht wenigen seiner Theile ganz unersprießlichen machen: die Uebergehung der Begriffe, durch deren gewaltsame Entfernung der größere Theil der in der Logik, wenigstens in ihren späteren Theilen, abgehandelten „Denkbestimmungen“ geradezu sinnlos wird, der Begriffe des Raumes und der Zeit, und andrerseits die unnatürliche Verbindung der Formen des wirklichen Denkens mit den Kategorien der reinen Denkmöglichkeit, des Logischen mit dem Metaphysischen. In den Begriffen der Zeit und des Raumes nämlich stellt sich, wie oben bemerkt, die Bedeutung der reinen Vernunftbegriffe als bloßer an und für sich noch keine Wirkung einschließender Daseynsmöglichkeiten auf eine auch für das natürliche Bewußtseyn unmittelbar anschauliche und evidente Weise heraus. Diese aus dem Zusammenhange des dialektischen Processes der „absoluten Idee“ zu entfernen und als Formen des Abfalls der Idee von sich selbst darzustellen, lag daher allerdings in der Consequenz einer

Ansicht, welche von vorn herein der Meinung huldigt, daß die Unterscheidung von der Wirklichkeit nur auf einem Abfall der Idee von sich selbst beruhen könne. Was aber die Vermischung des Logischen mit dem Metaphysischen betrifft: so mag dieselbe zwar auf den ersten Anblick in der Nothwendigkeit der Stellung des philosophischen Grundproblems, wie wir sie vorhin als durch Kant zu Tage gebracht bezeichneten, zu liegen scheinen. Bei genauerem Einblick in die Beschaffenheit dieses Problems wird man indeß finden, daß, wenn die Untersuchung bis zu dem Puncte vorgerückt ist, wo sie das Daß einer absoluten, dem Vernunftbewußtseyn unmittelbar inwohnenden Daseynsmöglichkeit, welche diesem Bewußtseyn der alleinige Grund der Möglichkeit auch eines gegenständlichen empirischen Wissens ist, klar erkennt, dann die Entwickelung des Was dieser reinen Daseynsmöglichkeit an dem Faden der reinen Denknothwendigkeit, die mit ihr unmittelbar Eins ist, unvermischt mit den Beziehungen zur Wirklichkeit des Denkens und Erkennens, eine wesentliche und unabweisliche Aufgabe der Wissenschaft wird. Diese Aufgabe begründet die Disciplin, welche wir mit dem Namen der Metaphysik bezeichnen, und sie eigentlich hat Hegel bei seiner „Logik" im Auge gehabt, wenn gleich er, durch Schuld der angedeuteten Mißverständnisse, sie nicht rein aus der Hülle der concreteren Anschauungen, in welche das Identitätssystem sie versteckt hatte, herauszuschälen wußte. Wird aber solchergestalt die Aufgabe der Metaphysik in ihrer Reinheit festgestellt, so fällt dann die Erörterung der Art und Weise, wie die absolute Denk- und Daseynsmöglichkeit sich in dem mit der Wirklichkeit, d. h. zunächst mit der sinnlichen Erfahrung verflochtenen Denken zu Formen und Gesetzen dieses Denkens gestaltet, von selbst einer besonderen Wissenschaft anheim, und es liegt nahe, diese Wissenschaft als die eigentliche Logik zu bezeichnen, von der ich, nach allem hier Ausgeführten, wohl nicht zu wiederholen brauche, daß sie ihr wissenschaftliches Princip nur in dem scharf und klar aufgefaßten Erkenntnißproblem, das heißt eben darin hat, zu zeigen, wie aus den zwei Factoren der reinen Denknothwendigkeit und der sinn-

lichen Erfahrung sich eine gegenständliche Gewißheit von dem Daseyn der wirklichen Dinge und eine empirische Erkenntniß dieser Dinge erzeugt.

---

# Zur Religionsphilosophie.

## Das philosophische Wissen und der religiöse Glaube.

Von **H. Ulrici.**

Die Frage nach dem Verhältniß von Philosophie und Religion, die Präliminar-Frage jeder Religionsphilosophie, geht zurück auf die Frage nach dem Grunde und Wesen der Religion und Philosophie, und diese Frage läßt sich nur beantworten auf Grund einer Feststellung der Begriffe von Wissen und Glauben. Unsere bisherigen Erörterungen drehten sich daher zunächst um die Natur unsers Wissens. Ehe wir dieselben im vorliegenden Artikel zum Abschluß bringen, müssen wir die bisher gewonnenen Resültate kurz recapituliren.

Wir haben zuvörderst zu zeigen gesucht: all' unser Wissen beruht auf der Denknothwendigkeit, weil wir nur dasjenige Denken (Vorstellen) ein Wissen nennen, mit welchem sich die Gewißheit und Evidenz verknüpft, daß dem vorgestellten Objekte ein reelles Seyn entspreche und dieses an sich so beschaffen sey, wie wie wir es vorstellen. Alle Gewißheit und Evidenz aber ist überhaupt nichts andres als das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit, welches zunächst auftritt als das unmittelbare Gefühl, daß wir einen Gedanken haben müssen oder daß eine Vorstellung (z. B. die Vorstellung eines reellen Seyns außer uns) sich uns aufdrängt und resp. daß wir den Inhalt (Gegenstand) derselben nur so und nicht anders zu denken vermögen. Erst von diesem Gefühle aus erhebt sich sodann (mittelst der Reflexion) das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit zu dem Selbstbewußtseyn über sich selbst, daß es einer Sache nur gewiß, eine Vorstellung ihm nur evident ist, weil und sofern sie nach ihrem Daseyn und resp. nach ihrer Bestimmtheit sich als denknothwendig kund giebt.

Alle Gewißheit und Evidenz ist mithin nur Ausdruck der Denknothwendigkeit, weil sie eben nur das (unmittelbare oder vermittelte) Bewußtseyn derselben ist *).

*) Dieser Satz ist in dem voranstehenden Artikel von meinem verehrten Freunde Weiße bestritten, und mir zugleich der Vorwurf gemacht worden, daß ich in meinen Erörterungen der Frage nach dem Grunde unsrer Gewißheit diejenige Antwort, die darauf noch vor zwei Jahrzehnten ziemlich allgemein gegeben worden seyn würde, nämlich daß alle Gewißheit auf der Idee des Absoluten beruhe, gar nicht berücksichtigt habe. Was zunächst diesen Vorwurf betrifft, so kann er wohl nur in einem Gedächtnißfehler meines verehrten Freundes sich gründen. Denn ich habe die erkenntnißtheoretischen Grundlagen der Fichteschen, Schellingschen, Hegelschen, Schleiermacherschen Philosophie theils in meinem Buche über das Grundprincip der Philosophie (Thl. I. S. 419 ff. 540 ff. 675 ff.), theils unter Beziehung darauf in einem der früheren Artikel dieser Zeitschrift (Bd. XXIV. S. 127 ff.), die ja, wie jeder sieht, im engsten Zusammenhang unter einander stehen, einer eingehenden Kritik unterworfen. Ohnehin leuchtet ja von selbst ein, daß, wenn die Idee des Absoluten der Grund aller Gewißheit seyn soll, diese Idee und ihre Objektivität und Realität doch selbst schlechthin gewiß seyn muß. Worauf beruht denn aber diese Gewißheit, und insbesondre, worin besteht die Gewißheit überhaupt ihrem Wesen und Begriffe nach? Dieser Frage könnte man nur entgehen, wenn man die Idee des Absoluten und den Begriff der Gewißheit für schlechthin identisch (einerlei) erklärte. Da dieß, so viel ich weiß, von Niemandem geschehen ist, so ist die Frage nach dem Begriffe der Gewißheit überhaupt nothwendig die erste, weil es widersinnig wäre, nach dem Grunde einer Sache zu fragen, ohne zu wissen, was die Sache selbst ist. Hier liegt die erkenntnißtheorethische Differenz zwischen mir und den Vertretern der absoluten Philosophie. Ich bestreite gar nicht die philosophische Berechtigung der Idee des Absoluten, wenn ich dieselbe auch anders fasse als Fichte, Schelling, Hegel ꝛc. (S. Grundprincip d. Philos. II, 103 f. 295 ff.). Ich bestreite, wie sich von selbst versteht, ebensowenig, daß, nachdem wir zum Bewußtseyn jener Idee und zur Gewißheit ihrer objektiven Realität gelangt sind, wir das Absolute als den Grund von Allem was ist, auch als den Urheber aller unserer Gewißheit, weil eben unsers Denkens und der es bestimmenden Denknothwendigkeit fassen müssen. Aber ich bestreite, daß jene Gewißheit die erste, unmittelbare, und die Idee des Absoluten der Grund aller Gewißheit sey, indem vielmehr der Grund aller Gewißheit, die Denknothwendigkeit, uns offenbar auch erst zur Gewißheit dieser Idee und ihrer Objektivität verhilft und uns demzufolge nöthigt, das Absolute als den Grund unsers Seyns und Denkens und somit auch unsrer Gewißheit zu fassen. Ich behaupte insbesondre, daß die Idee des Absoluten, wie sie zuerst Schelling faßte, die Idee einer absoluten Identität von Denken und

Die Denknothwendigkeit, ergab sich uns weiter, ist insofern eine doppelte, als sie einerseits auf der eignen Natur (der

---

Seyn, Subjektivem und Objektivem ꝛc. als Grund und Voraussetzung alles Erkennens und Wissens, weder unmittelbar durch sich selbst gewiß ist, noch daß überhaupt von ihr die Rede seyn kann, bevor nicht die Begriffe von Seyn und Denken, Erkennen, Wissen ꝛc. wissenschaftlich erörtert sind, und daß, selbst wenn von dieser Erörterung aus jene Idee als nothwendige Voraussetzung alles Erkennens und Wissens sich ergeben sollte, ihre Gewißheit doch nur auf demselben Grunde ruhen würde, auf dem alle Gewißheit sich gründet. Ich behaupte ferner, daß die erste unmittelbare Gewißheit allerdings die Selbstgewißheit des Denkens ist, das unmittelbare Bewußtseyn der Denknothwendigkeit des eignen denkenden Selbst und seiner Existenz, welches schon bei'm neugeborenen Kinde als das unmittelbare Selbstgefühl seines Daseyns sich äußert. Diese Selbstgewißheit ist nothwendig als die erste, unmittelbare anzuerkennen, weil es ein Widerspruch wäre, anzunehmen, daß ein Denken, welches seiner selbst nicht gewiß wäre, doch irgend eines Denkinhalts, irgend einer seiner Ideen, seiner Denkformen und Denkgesetze gewiß seyn könnte. Ich behaupte endlich, daß es der erkenntnißtheoretische Grundfehler Fichte's, Schelling's, Hegel's, Schleiermacher's ꝛc. war, die Forschung nach dem Begriffe nnd weiter nach dem Grunde aller Gewißheit nicht an die Spitze ihrer Systeme gestellt zu haben. Indem sie in Folge dessen verkannten, daß die Gewißheit eben nur das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit ist, ihr Inhalt möge seyn welcher er wolle, und daß demnach auf der Denknothwendigkeit (deren nächster Ausdruck nur die Denkgesetze sind) all' unser Wissen, weil eben alle Gewißheit beruhe und somit von ihr aus der Begriff des Wissens erst festzustellen sey, — indem sie vielmehr ohne Weiteres das Wissen und seinen Begriff voraussetzten und von dieser bloßen Voraussetzung aus die Idee des Absoluten (der Identität des Denkens und Seyns) als Bedingung des vorausgesetzten Wissens postulirten, schlugen sie m. E. ein durchaus unphilosophisches Verfahren ein, das der Grund aller jener Mängel der Form wie des Inhalts ist, die auch Weiße nicht schlechthin leugnen will. Das ist es, was ich ihnen zum Vorwurf mache und was ich a. aa. OO. weitläufig dargethan habe.

Indeß der Gedanke „des Absoluten der reinen Idee" wie ihn Weiße faßt, als der Gedanke „einer unendlichen, aber in ihrer Unendlichkeit durchaus mit sich einigen Möglichkeit des Daseyns wie des Denkens", der ein „wenn auch unbewußt und unwillkührlich allen Gedanken, welche die Wirklichkeit des Daseyns zu ihrem Inhalt haben, vorausgedachter" sey und mit allen übrigen Gedanken „durchgängig und ausnahmslos mitgedacht werde", — dieser Gedanke ist offenbar ein ganz anderer als die Idee des Absoluten bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, welche ja ihr Absolutes ausdrücklich für die absolute Wirklichkeit erklärten.

ursprünglichen gegebenen Wesensbestimmtheit) unsers Denkens, andrerseits auf dem Verhältniß desselben zum reellen Seyn und

---

Dieß erkennt auch Weiße selbst an. Seinen Gedanken des Absoluten habe ich allerdings in meinen früheren Artikeln nicht berücksichtigt, theils um die kritischen Präliminarien nicht zu weit auszudehnen, theils weil Weiße selbst, soviel mir erinnerlich, ihn in seiner gegenwärtigen Fassung als Grund aller Gewißheit vorher noch nicht ausgesprochen hatte. Diesen Gedanken nun kann ich mir, wie früher schon angedeutet, sehr wohl aneignen, zumal wenn ich hinzunehme, was W. weiter von seinem Absoluten der reinen Idee aussagt, daß es nämlich die Totalität der „ewig nothwendigen, unmittelbar durch sich selbst, durch ihre reine Denknothwendigkeit sich beglaubigenden Formen sey, in denen alle Möglichkeit wie des Denkens und Erkennens so auch des Daseyns enthalten sey." Unter diesen Formen nämlich versteht Weiße selbst die logischen Gesetze und Kategorien. Und von ihnen habe ich in meinem System der Logik ebenfalls darzuthun gesucht, daß sie als Gesetze und Normen unsrer unterscheidenden Denkthätigkeit unserm Denken immanent, es (zunächst unbewußt) bestimmen und leiten, und daß ihre Anwendung die Bedingung des Bewußtwerdens wie der Bestimmtheit aller unsrer Gedanken, also alles wirklichen (bewußten) Denkens wie alles Erkennens und Wissens sey; daß sie aber auch zugleich eine metaphysische Bedeutung haben, indem sie zugleich auch als die Bedingungen der Unterschiedenheit und damit der Bestimmtheit und somit der Wirklichkeit des Seyns der Dinge gefaßt werden müssen, — daß also sie das innere Band zwischen unserm Denken und dem reellen Seyn, das Medium unsrer Erkenntniß der Dinge, der Grund der Möglichkeit objektiver Gedanken in unserm Denken seyen. Als solche Bedingungen können sie allenfalls auch die reine Möglichkeit des Denkens und Daseyns genannt werden, indem durch sie eben die Wirklichkeit der Dinge wie der Gedanken erst ermöglicht wird. Aber diese Formen sind mir nur Ausflüsse des absoluten Denkens Gottes, von Gott gesetzt als die Gesetze und Normen aller unterscheidenden Thätigkeit, und damit als die allgemeinen Kriterien aller Unterschiedenheit im Seyn und Denken, als die Medien aller Bestimmtheit der Dinge wie der Gedanken. Insofern haben sie einerseits die Wirklichkeit des göttlichen Denkens zu ihrer Voraussetzung und sind andrerseits mehr als die bloße, wenn auch unendliche Möglichkeit von Daseynsbestimmungen. Denn sie sind zugleich wirkliche Gedanken Gottes, nach denen seine unterscheidende Thätigkeit verfährt, und damit die reellen Bedingungen nicht nur aller Wirklichkeit der Dinge, sondern auch der Möglichkeit derselben, während sie in Beziehung auf Gott weder als die Bedingung noch als die Möglichkeit seiner Wirklichkeit angesehen werden können. Von dieser Auffassung der logischen Formen, die ich weitläuftig zu begründen gesucht habe, kann ich so lange nicht abgehen, als mir die Fehler meiner Begründung nicht nachgewiesen sind. Aber auch

damit auf der Natur des letzteren beruht, indem unser Denken, eben seiner Natur nach, nur im Zusammenwirken mit dem reellen

abgesehen von meiner Auffassung vermag ich, trotz des besten Willens, nicht einzusehen, wie diese Mannichfaltigkeit von logischen Formen als die unendliche Möglichkeit von „Daseynsbestimmungen" oder als die unendliche „Daseynsmöglichkeit" überhaupt gefaßt werden kann, indem auf ihnen als den Bedingungen der Wirklichkeit mannichfaltiger Dinge und Gedanken zwar wohl die Möglichkeit mannichfaltiger Daseynsbestimmungen und damit eines mannichfaltigen Daseyns selbst beruht, aber doch sie selbst mit dieser Möglichkeit nicht in Eins zusammenfallen. Daraus, daß dem menschlichen Geiste jene allgemeinen logischen Formen als Gedanken oder vielmehr Denkbestimmungen a priori immanent sind, folgt ja noch keineswegs, daß ihm auch der Gedanke einer unendlichen Möglichkeit von Daseynsbestimmungen (und damit von daseyenden Dingen) immanent seyn muß. Abgesehen davon, daß dieser Gedanke m. E. nur dem unendlichen, absoluten Geiste inwohnen kann, widerlegt sich die Behauptung in Beziehung auf den menschlichen Geist thatsächlich dadurch, daß wir keine einzige Daseynsbestimmung uns zu erdenken vermögen, die nicht an sich selbst oder in den Elementen, aus denen sie componirt ist, aus der Erfahrung d. h. aus der Wahrnehmung und Anschauung der wirklichen Dinge stammte. Wenn wir uns auch von Allem und Jedem, das uns in der Wirklichkeit entgegentritt, zu denken vermögen, daß es möglicher Weise auch anders seyn könne, so bewegt sich doch dieß mögliche Andersseyn stets und überall innerhalb der uns durch die Erfahrung gegebenen Daseynsbestimmungen und erweist sich mithin nirgends als eine „unendliche" Möglichkeit. Gesetzt aber auch sie wäre eine unendliche, so vermag ich doch nicht einzusehen, wie sie, und noch weniger wie jene Mehrheit logischer Formen die Einheit des Absoluten der reinen Idee bilden, noch wie sie überhaupt das Absolute in irgend einem Sinne genannt und also mit Gott, dem wirklichen Absoluten, parallelisirt werden können, noch endlich wie sie „der Grund unsrer Gewißheit im Denken" seyn sollen. Daß die Gewißheit ihrem Wesen und Begriffe nach das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit sey, bestreitet Weiße nicht. Er will aber, wenn ich ihn recht verstanden habe, die Denknothwendigkeit selbst auf das Absolute der reinen Idee zurückführen. Allein so gewiß auch weiter nach dem Grunde der Denknothwendigkeit gefragt werden muß, so kann doch m. E. die Antwort nur lauten, daß die Denknothwendigkeit zunächst auf der Natur, d. h. auf der gegebenen Wesensbestimmtheit unsers Denkens beruhe, kraft deren unser Denken eben genöthigt ist, thätig zu seyn und in seiner Thätigkeit so und nicht anders zu verfahren. Die weitere Reflexion ergiebt dann, daß diese bestimmte, nothwendige Thätigkeitsweise, soweit sie unterscheidende Denkthätigkeit ist, gemäß den logischen Gesetzen und Kategorieen (Normen) sich vollzieht. Erst nachdem wir diese Gesetze und Normen näher untersucht haben, erkennen wir, daß sie die nothwendigen

Seyn seinen Inhalt sich zum Bewußtseyn zu bringen, Gedanken zu produciren vermag und daher hinsichtlich der objectiven Bestimmtheit durch die Natur des reellen Seyns bedingt und bestimmt ist. Beide indeß durchdringen sich gegenseitig. Denn auch da, wo das reelle Seyn auf unser Denken bestimmend und bedingend einwirkt, ist doch der daraus hervorgehende Gedanke zugleich durch die Natur unsers eignen Denkens (unsers Empfindungs-, Gefühls- und Perceptionsvermögens) bedingt und bestimmt, weil er keineswegs bloß das Produkt des reellen Seyns, sondern eben so sehr unsers Denkens ist. Eben darum ist keineswegs jede durch Empfindung und Gefühl vermittelte Perception nothwendig eine objektive, dem reellen Seyn entsprechende, sondern nur denjenigen Wahrnehmungen dürfen wir Objektivität beimessen, von denen wir durch die Natur (die Gesetze) unsers

---

Bedingungen der Möglichkeit und Wirklichkeit des mannichfaltigen Daseyns der Dinge wie unsrer bewußten Gedanken sind. Aber daß sie das sind, ist uns doch nur darum gewiß, weil wir sie als solche Bedingungen denken müssen oder was dasselbe ist, weil wir die Thatsache anerkennen müssen, daß sie als solche Bedingungen wirken und daß wir keine andern Bedingungen für das Daseyn der Dinge wie unsrer bewußten Gedanken uns zu denken vermögen. Die Denknothwendigkeit ist also doch wiederum selbst der Grund eben dieser Gewißheit, daß sie (die Denknothwendigkeit selbst) insofern auf jenen Gesetzen und Normen aller unterscheidenden Thätigkeit beruhe, als diese Normen und Gesetze die nothwendigen Bedingungen des Daseyns der Dinge wie unsrer bewußten Gedanken und damit unsers bewußten Denkens selbst sind. Dieß erkennt auch Weiße an, indem er ausdrücklich sagt, daß die Totalität jener ewig nothwendigen, alle Möglichkeit des Denkens und Erkennens wie des Daseyns enthaltenden Formen, worin ihm das Absolute der reinen Idee besteht, „unmittelbar durch sich selbst, durch ihre reine Denknothwendigkeit sich beglaubige." Das heißt doch wohl, daß sie uns nur auf Grund ihrer reinen Denknothwendigkeit als das, was sie sind, gewiß werden. Dann aber bleibt immer die Denknothwendigkeit wie der Grund aller Gewißheit, so auch der Gewißheit des Absoluten der reinen Idee, und mithin auch die eigne Selbstgewißheit des Denkens die Voraussetzung der Gewißheit dieser Formen und Gesetze, welche die Bedingungen seines Seyns und seiner Thätigkeit bilden. Denn nur durch die Gewißheit seiner eignen Existenz und seiner eignen Thätigkeit ist offenbar das Seyn der denknothwendigen Bedingungen derselben dem Denken verbürgt (gewiß). —

Denkens selbst genöthigt sind anzunehmen, daß sie dem An-sich der wahrgenommenen Objekte entsprechen.

Wir haben die erste Seite der Denknothwendigkeit, welche die Bedingtheit und Bestimmtheit unserer Gedanken durch die eigene Natur unsers Denkens ausdrückt, die Denknothwendigkeit der Form genannt. Denn sie bestimmt die formelle Art und Weise und umfaßt die formellen Gesetze und Normen, nach denen unser Denken nothwendig verfährt, um überhaupt zu Gedanken, zu einem Inhalte des Bewußtseyns zu gelangen. Wir haben die zweite Seite, welche die Bestimmtheit und Bedingtheit unsrer Gedanken durch das reelle Seyn und dessen Verhältniß zu unserm Denken ausdrückt, die Denknothwendigkeit des Inhalts genannt. Denn sie bestimmt den Inhalt unsrer Vorstellungen, soweit sie auf das reelle Seyn (unsrer selbst wie der Dinge) sich beziehen, und umfaßt somit alles Dasjenige, was in Betreff des reellen Seyns als denknothwendig erscheint und resp. sich nachweisen läßt. Durch das Zusammenwirken beider Seiten allein bildet sich all' unser Wissen, zuerst als ein unmittelbares einzelnes, auf dem bloßen Gefühl der Denknothwendigkeit beruhendes Für-wahr-halten (unmittelbare Gewißheit von der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem reellen Seyn); sodann als ein vermitteltes, auf dem Nachweise der Denknothwendigkeit beruhendes und das einzelne in Zusammenhang setzendes, d. h. als ein wissenschaftliches Wissen (vermittelte, ihrer Gründe bewußte Gewißheit jener Uebereinstimmung). —

Wir haben endlich in unserm letzten Artikel darzuthun gesucht, daß das so entstehende Wissen, obwohl unter demselben allgemeinen Begriffe, der Gewißheit jener Uebereinstimmung unserer Gedanken mit dem reellen Seyn, befaßt, doch realiter unter mannichfaltigen Modificationen erscheint und damit in mannichfaltige Arten zerfällt. Denn es unterscheidet sich 1) nach den Gegenständen, die seinen Inhalt bilden, in ein Wissen a) der realen Existenz und Beschaffenheit des bewußtlosen, materiellen Seyns (der Natur), b) der realen Existenz und Beschaffenheit des seiner selbst bewußten, sich von

der Materie unterscheidenden Seyns (des Geistes), und c) der Zwecke und damit der idealen Bestimmung von Natur und Geist (der Vernunft und des Vernünftigen). Alle drei Arten sind, wie gezeigt, zugleich auch in Beziehung auf ihre Entstehungsweise und die Objektivität des Gewußten von einander unterschieden. — Das Wissen gliedert sich ferner 2) nach der Form, in welcher der Inhalt gefaßt erscheint, a) in ein Wissen der Anschauung (des Einzelnen), b) ein Wissen des Begriffs (des Allgemeinen — der Gattung und des Gesetzes), und c) in ein Wissen der Idee (der Einheit von Begriff und Anschauung); und auch diese drei Arten sind wiederum zugleich hinsichtlich ihrer Entstehungsweise wie der Objektivität des in ihnen Gewußten von einander verschieden. — Beide Artunterschiede der Form und des Inhalts durchzieht endlich ein dritter, der bedeutendste und eingreifendste von allen, nämlich der Unterschied des Grades der Gewißheit und Evidenz, der dem einzelnen Wissen wie den verschiedenen Arten des Wissens zukommt. Dieser Unterschied betrifft nicht bloß den Inhalt, nicht bloß die Form, sondern insofern das Wesen des Wissens selbst, als eben alles Wissen nur durch die Gewißheit und Evidenz der Uebereinstimmung unsrer Gedanken mit dem reellen Seyn Wissen ist. In dieser Beziehung ergab sich uns wiederum eine dreifache Gliederung. a) Der höchstmögliche Grad der Gewißheit und Evidenz, das Bewußtseyn der reinen, durch die Gesetze des Denkens nachweisbaren Unmöglichkeit, die Sache anders als sie gedacht wird, zu denken, begründet das Wissen im engern Sinne, das eigentliche Wissen *). Zu ihm gehören auch diejenigen Fälle, in denen die Möglichkeit (Denkbarkeit) des Andersseyns zwar nicht schlechthin ausgeschlossen, aber doch nur eine ganz abstrakte,

*) Z. B. es ist schlechthin unmöglich, $2+2$ anders als $=4$ zu denken. Denn wäre $2\times 2=3$ oder 5, so würde folgen, daß $2+2$ nicht $=2+2$, sondern $=2+1$ oder $=2+3$, also daß $2+2$ nicht als sich selber gleich zu denken wäre, was im Widerspruch mit dem logischen Grundgesetze der Identität und des Widerspruchs steht, d. h. eine contradictio in adjecto wäre. Dasselbe gilt aus demselben Grunde von allen Sätzen der elementaren Mathematik.

nicht näher nachweisbare ist (z. B. bei de Bewegung der Himmelskörper nach dem Gesetze der Gravitation, dem Grundgedanken der Astronomie). Läßt sich dagegen b) die Möglichkeit, die Sache auch anders zu denken als sie gedacht wird, näher begründen, so daß es auf die Erwägung der Gründe und Gegengründe der beiden möglichen Auffassungen ankommt, so wird zwar überall, wo die Gründe rein objektiver Natur sind und ein entschiedenes Uebergewicht über die Gegengründe behaupten, die Entscheidung immer noch ein Wissen ergeben. Aber da es für die Stärke der Gründe und Gegengründe keinen objektiven Maaßstab giebt und somit die Entscheidung für die eine oder andre Auffassung nothwendig in die Subjektivität fällt, so wird das daraus hervorgehende Wissen nur ein Wissen im weiteren Sinne heißen könne. Denn es ist zwar insofern ein Wissen, als es nicht nur einen relativ hohen Grad der Gewißheit und resp. Evidenz in sich trägt, sondern auch die Entscheidung auf rein objektiven Gründen beruht. Aber es hat zugleich auch Etwas vom bloßen Glauben an sich, weil die Beurtheilung der Stärke der objektiven Gründe und Gegengründe durch die Subjektivität des Urtheilenden bedingt ist *). — Ist dagegen endlich c) die Entscheidung auch insofern eine nur subjektive, weil die Sache, um die es sich handelt, das urtheilende Subjekt selbst betrifft oder weil die Gründe und Gegengründe nicht rein objektiver Natur, sondern von Bedeutung und Wichtigkeit für das urtheilende Subjekt sind, oder endlich weil sie zwar objektiver Natur, aber objektiv fast gleich stark einander gegenüberstehen, so kann das aus der Entscheidung hervorgehende Wissen gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauche nicht mehr ein Wissen, sondern nur ein Glauben heißen **).

*) Ein solches Wissen z. B. ist die Annahme der neueren Naturwissenschaft, daß Licht und Farbe auf der Undulation des s. g. Aethers beruhe, — daß die Wärme eines Körpers durch die größere oder geringere Bewegung seiner kleinsten Theilchen (Atome) entstehe ꝛc.

**) So z. B. ist es in Wahrheit nur ein Glauben, wenn die ältere Astronomie mit Newton annahm, daß die Ursache der ursprünglich geradlinigen Bewegung der Planeten — die durch die Anziehungskraft der

Das Glauben unterscheidet sich dann, wie gezeigt, wiederum seinerseits in dreifacher Weise. Es ist α) ein Glauben im engern Sinne, d. h. ein Fürwahrhalten, das zwar auf objektiven Gründen beruht, aber doch nur ein Glauben heißen kann, weil entweder sein Inhalt das urtheilende Subjekt selbst oder die geistige Natur des Menschen betrifft und es daher die Objektivität seiner Gründe keinem Andern nachweisen kann, oder weil es selbst nur durch die Natur unsers subjektiven Erkenntnißvermögens gefordert ist, aber eben dieser Natur gemäß niemals den höchsten, sondern immer nur einen mehr oder minder geringen Grad der Gewißheit und Evidenz erreichen kann und hinsichtlich der Entscheidung darüber, wie sein Inhalt zu denken sey, auf die Subjektivität gestellt ist. Diese Art des Glaubens umfaßt theils alle unsre Selbsterkenntniß d. h. das was wir von der Natur unsers eignen und des menschlichen Geistes überhaupt (in intellektueller und moralischer Hinsicht) wissen, theils das, was wir im vorigen Artikel das Ergänzungswissen genannt haben, d. h. dasjenige gleichsam nur ideelle Wissen oder Fürwahrhalten, das neben dem reellen, objektiven, auf das Gegebene gegründeten Wissen zur Ergänzung desselben von selbst sich bildet, weil eben das reelle, immer nur theilweise Wissen selber auf das Ganze, zu dem seine Theile gehören, hinweist und somit unsern Geist fortwährend zur Erfassung dieses Ganzen antreibt, und weil insbesondre unser Erkenntnißvermögen kraft des ihm inhärirenden logischen Gesetzes der Causalität und somit seiner eignen Natur nach sich gedrungen fühlt, zu der gegebenen Wirkung die Ursache, zur gegebenen That (Begebenheit) die Thätigkeit, zur gegebenen Folge den Grund, zum gegebenen Zwecke die ihn setzende Endursache und deren Mittel, zum gegebenen Einzelnen das es bestimmende Allgemeine zu suchen und wo es in der Erfahrung nichts findet, aus sich selbst hinzuzudenken. Daß dieses bloße Ergänzungswissen sich durch alle, auch

Sonne zur Ellipse umgebogen wird — ein Stoß von außen sey, die neuere Astronomie dagegen, daß sie auf einer inneren den Weltkörpern inhärirenden Trieb- und Schwungkraft beruhe.

die ſ. g. exakten Wiſſenſchaften hinzieht und gerade von letzteren für ein rechtes vollgültiges Wiſſen gehalten wird, aber nichtsdeſtoweniger ein bloßes Glauben iſt, haben wir am Schluß des vorigen Artikels des Näheren dargethan. Von ihm iſt dann aber wohl zu unterſcheiden β) die perſönliche Ueberzeugung, d. h. derjenige Glaube, der nach ſeinem Inhalte wie nach dem Grade ſeiner Gewißheit und Evidenz durch die Beſchaffenheit (Perſönlichkeit — Charakter) des glaubenden Subjekts dergeſtalt bedingt iſt, daß er aus ihr mit Nothwendigkeit folgt, oder was daſſelbe iſt, deſſen Inhalt dergeſtalt mit der Perſönlichkeit des glaubenden Subjekts verſchmolzen erſcheint, daß beide eine untrennbare Einheit bilden. Sie wird, wie gezeigt, ſelbſt da, wo objektiv überwiegende Gründe gegen ihren Inhalt ſprechen, doch ſubjectiv den höchſten Grad der Gewißheit erreichen können, ſofern mit ihr als dem Ausdrucke der eignen Perſönlichkeit des glaubenden Subjekts die ganze unmittelbare Selbſtgewißheit des eignen Seyns und Weſens ſich einigt und ſofern ſie, weil in ihrem Urſprunge zugleich ein Akt der Selbſtbeſtimmung und Selbſtentſcheidung des Subjekts, nicht bloß ein Denken oder Vorſtellen, ſondern zugleich ein Wollen iſt. — Die dritte Form des Glaubens endlich iſt γ) die ſubjektive Meinung oder Anſicht. Sie unterſcheidet ſich von der perſönlichen Ueberzeugung dadurch, daß ſie nicht aus der Perſönlichkeit des Subjekts mit Nothwendigkeit hervorgeht noch mit ihr völlig verſchmilzt; von der erſten Form des Glaubens dadurch, daß ſie zwar auf objektive Gründe ſich ſtützt, aber dieſelben entweder nicht genau von hinzutretenden bloß ſubjektiven Gründen (Motiven) unterſcheidet, oder doch ſchließlich nur auf einer Entſcheidung nach bloß ſubjektiven Gründen beruht, weil die Sache ſelbſt in ihrer Objektivität ſo unklar und ungewiß erſcheint, daß ſich aus ihr allein das Endurtheil über Wahrheit und Unwahrheit nicht gewinnen läßt *). Die ſub-

*) So iſt es z. B. nach dem gegenwärtigen Stande der Frage eine bloße Meinung, wenn die Einen annehmen, daß bei den Infuſorien eine generatio aequivoca aus dem Infuſum ſtattfinde, die Andern dagegen,

jektive Meinung wird daher immer in sich unsicher seyn. Am festesten und sichersten wird sie noch auftreten, wo sie zugleich durch ein bestimmtes persönliches Interesse (Sympathie ꝛc.) getragen und gehalten ist. Dadurch wird sie an die persönliche Ueberzeugung nahe herangerückt, und leicht mit ihr verwechselt werden können. Der große Unterschied bleibt aber immer, daß das Subjekt das einzelne Interesse und damit seine Meinung aufgeben kann, ohne zugleich sich selbst aufgeben zu müssen, die persönliche Ueberzeugung dagegen wegen ihrer Einheit mit der ganzen Subjectivität nur sich ändern und resp. aufgegeben werden kann, sofern und nachdem die Subjektivität selbst eine andre geworden. — Wie jenes Wissen im weiteren Sinne den Uebergang vom eigentlichen Wissen zum Glauben bezeichnet, so steht die subjektive Meinung auf der Gränzscheide zwischen dem Glauben und dem Zweifel, der Gewißheit und der Ungewißheit, und somit zwischen dem Wissen überhaupt und dem Nichtwissen. —

Unter diesen verschiedenen Arten des Wissens und resp. des Glaubens muß, wenn sie das ganze Gebiet unserer Erkenntniß erschöpfend bestimmen, auch das philosophische Wissen und der religiöse Glaube seinen Platz finden. Es fragt sich also zunächst, unter welche jener Arten gehören die Resultate der philosophischen Forschung, die philosophische Erkenntniß *).

Wir haben in einem der früheren Artikel zu zeigen gesucht, daß die Philosophie sich principiell nur als freie, voraussetzungslose Forschung fassen kann, und daß sie daher zwar insofern Eins ist mit jeder andern Wissenschaft, als sie, wie jede andre, freie Forschung ist, zugleich aber von jeder andern Wissenschaft insofern sich unterscheidet, als sie voraussetzungslose Forschung ist, und somit weder die Möglichkeit mensch-

daß auch sie nur ex ovo unter bloßer Mitwirkung des Infusum hervorgehen, — oder wenn die Exakten unter den neueren Naturforschern behaupten, daß Denken, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nur eine Funktion gewisser körperlicher Organe sey.

*) Ich verstehe unter Erkenntniß, wie schon bemerkt, jede Vorstellung, die irgend einen Grad der Gewißheit für sich hat, daß ihr Inhalt einem reellen objektiven Seyn entspricht.

licher Erkenntniß und Wissenschaft, noch die Existenz gegebener, reeller Objekte voraussetzen darf, und mithin auch nicht sich selbst ohne Weiteres als Wissenschaft bezeichnen kann. Daß sie als solche Forschung wesentlich geistige Thätigkeit (Denken im weitesten Sinne des Worts) ist und somit, auf das Subjekt dieser Thätigkeit bezogen, das Forschen *wollen* involvirt und voraussetzt, ist zwar richtig, kann aber nicht zu einer andern Auffassung ihres principiellen Wesens führen. Denn *durch* die freie voraussetzungslose Forschung ist eben erst festzustellen, was das Forschen, Denken, Wollen, selbst ist und worin die Bedingungen (Voraussetzungen) desselben bestehen. Die Philosophie kann daher nicht principiell sich selbst als Wahrheits- oder Weisheitswille fassen, nicht unmittelbar ihr Princip, ihren Selbstzweck ergreifen, und von ihm aus erst die Bedingungen der Realisirung desselben entwickeln wollen. Denn wäre dieser unmittelbar ergriffene, also bloß vorausgesetzte Selbstzweck falsch aufgefaßt, so würden auch die aus ihm deducirten Bedingungen und Mittel seiner Realisirung nicht die richtigen seyn können, — d. h. dieses Verfahren gewährt durchaus keine Bürgschaft, daß die ganze Philosophie sich nicht in bloßen Irrthümern bewege. Will sie aber ihre Voraussetzung, daß sie ein Princip, ein Objekt, einen Zweck habe, daß die Realisirung desselben an Bedingungen gebunden sey und sie diese Bedingungen zu erkennen vermöge, hinterdrein rechtfertigen oder irgend wie begründen, so vermag sie dieß nur als freie voraussetzungslose Forschung zu thun. Denn sie hebt die Voraussetzung, von der sie ausging, mit der Begründung derselben — womit sie aufhört, bloße Voraussetzung zu seyn — selber auf, und indem sie die Pflicht dieser Begründung anerkennt, erweist sie sich doch principiell und wesentlich nur als freie voraussetzungslose Forschung. Dieser Ausdruck will jedoch keineswegs besagen, daß die Forschung (die menschliche Geistesthätigkeit, Denken und Wollen überhaupt) keine Bedingungen oder Voraussetzungen, keinen Zweck, kein Princip *habe*, sondern nur, daß solche Voraussetzungen, Bedingungen ꝛc. nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden dür-

sen. Von der Voraussetzungslosigkeit aber in diesem Sinne auszugehen, erweist sich unmittelbar durch sich selbst als nothwendig, weil es ein Widerspruch ist, Gewißheit in Anspruch zu nehmen oder was dasselbe ist, wissen (die Wahrheit erkennen) zu wollen, und doch die Gewißheit auf die Ungewißheit, auf bloße Voraussetzungen zu gründen. Wäre der Mensch im vollen, sichern Besitze des Wissens, stünde nicht neben seinem Wissen überall der Zweifel, die Täuschung und die Unwissenheit, so würde er nie auf den Gedanken gekommen seyn, nach dem Wesen und Grunde des Wissens zu fragen oder was dasselbe ist, nach der Wahrheit erst zu streben, — d. h. es würde überhaupt keine Philosophie geben. Entspringt aber demnach die Philosophie überhaupt aus der Thatsache, daß unser Erkennen dem Irrthum unterworfen und nicht all' unser Fürwahrhalten ein Wissen ist, daß vielmehr Gewißheit und Ungewißheit, Wahrheit und Irrthum, Wissen und Nichtwissen erst genau zu unterscheiden sind, ehe von einem Wollen und Realisiren der Wahrheit — die doch nur gewollt und realisirt werden kann, so weit sie erkannt ist — die Rede seyn kann, — ist dieß der Ursprung der Philosophie (womit sie indeß nur aus der Natur unsres Geistes und Erkenntnißvermögens selbst hervorgeht), so muß auch die Philosophie diesem ihren Ursprunge und Keime d. i. ihrem Principe gemäß als freie voraussetzungslose Forschung zunächst die Natur unsers Geistes, unsers Denkens und Erkennens, und damit Grund und Wesen unsers Wissens festzustellen suchen, d. h. sie kann sich selbst principiell nur als freie voraussetzungslose Forschung fassen. —

Die Resultate einer solchen Forschung nach dem Wesen, den Bedingungen, den Arten und Formen unsers Wissens haben wir in den bisherigen Artikeln niedergelegt. Es fragt sich, wie bemerkt, nunmehr noch: unter welche dieser Arten gehören eben diese Resultate selbst? Und da dieselben (die Erkenntnißtheorie) die Grundlage des ganzen Systems der Philosophie bilden, da alle weitere Erforschung und Erkenntniß der Natur der Dinge, der Gründe alles Seyns und Denkens ꝛc. von der

Gewißheit abhängt, daß und wiefern wir erkennen und wissen, so fällt jene Frage in Eins zusammen mit der andern: ist die Philosophie selbst nach den Resultaten ihrer Forschung ein Wissen (Wissenschaft) oder nur ein Glauben? — Ehe wir die Frage zu beantworten suchen, erinnern wir daran, daß es möglicher Weise sehr wohl ein Wissen im engeren Sinne geben kann, und doch die Erkenntniß vom Grunde und Wesen dieses Wissens wie unsers Wissens und Glaubens überhaupt nicht selbst ein Wissen im engern Sinne zu seyn braucht. Alle, auch die exaktesten Wissenschaften erkennen an, daß die logischen Gesetze und Normen unsers Denkens Grundbedingungen unsers Erkennens und Wissens sind, daß alle Wissenschaft, auch die Mathematik nicht ausgenommen, auf den Satz der Identität und des Widerspruchs und resp. den Satz der Causalität (des zureichenden Grundes) sich stützt. Nichtsdestoweniger ist es noch fortwährend streitig, wie diese logischen Grundgesetze zu fassen seyen und worin Wesen und Bedeutung derselben bestehe. Daß also unser Wissen, weil es selbst ein Denken ist, nothwendig auf den Grundgesetzen alles Denkens beruhe, ist ein Wissen im engern Sinne: denn der Gedanke des Andersseyns ist schlechthin unmöglich; und daß wir gemäß diesen Gesetzen denken müssen (d. h. daß sie als Gesetze existiren und wirken), ist ebenfalls eine schlechthin unbezweifelbare Gewißheit: denn das Gegentheil ist schlechthin unmöglich; — aber die Erkenntniß des Wesens, der Form und Bedeutung dieser Grundgesetze ist kein Wissen im engern Sinne; denn es sind verschiedene Auffassungen davon möglich. Dies Beispiel ist ein neuer Beweis, daß die Existenz und Wirksamkeit einer Sache schlechthin gewiß seyn kann, und doch die Erforschung ihres Grundes und Wesens kein Wissen im eigentlichen Sinne zu gewähren braucht. —

Sofern nun die Philosophie als freie voraussetzungslose Forschung jede Einmischung der Subjektivität principiell ablehnt und nur die Sache in ihrer Objectivität zu erkennen sucht, ist ihr Streben ein durchaus wissenschaftliches. Denn dieß Wort bezeichnet nur das dem Wesen und Geiste der Wissenschaft Ge-

mäße, und der Geist der Wissenschaft ist die freie voraussetzungslose Forschung. Aber daraus folgt keineswegs, daß auch die Resultate einer solchen Forschung ein Wissen im engern Sinne gewähren. Das Ergebniß derselben, sofern es zunächst unser Denken als Erkenntnißvermögen betrifft, kann vielmehr zum Skepticismus führen; und auch im entgegengesetzten Falle ist doch immer erst festzustellen, welcher Grad der Gewißheit und Evidenz der gewonnenen Erkenntniß einwohne und ob sie ein Wissen im engern Sinne sey. Indem nun die Philosophie zunächst das Seyn unsers Denkens als bewußter Thätigkeit, die Existenz und Wirksamkeit der logischen Gesetze, und damit constatirt, was sie selbst und jede mögliche Wissenschaft als freie Forschung ist, so ergeben diese ersten Resultate allerdings ein Wissen im engern Sinne: denn sie sind von höchster, unbestreitbarer Gewißheit, weil sie auch der reine Skepticismus nicht leugnen kann, ohne implicite sich selbst zu leugnen. Aber diese Gewißheit gewährt nur eine sichere Basis für die bloße Forschung, eine Basis, auf die auch der Skepticismus sich stellen kann, ohne seine Behauptung, daß wir vom objektiven Wesen der Dinge wie unsrer selbst schlechthin nichts zu erkennen vermögen oder doch unsre vermeintliche Erkenntniß derselben durchaus ungewiß sey, aufgeben zu müssen. Denn die Gewißheit, daß unser Denken (im weitesten Sinne des Worts) bewußte Thätigkeit sey und gemäß den logischen Gesetzen sich vollziehe, gewährt nur ein Wissen von der existirenden Form (Erscheinung) unsers Denkens; was diese Thätigkeit, was das Bewußtseyn, was die logischen Gesetze in ihrem Grunde und Wesen seyen, ist damit noch keineswegs ausgemacht. Bei dieser weiteren Frage beginnt sofort der Streit; es sind verschiedene Auffassungen möglich, und die Philosophie kann keinen Schritt weiter thun, ohne dieser Möglichkeit zu begegnen und Gründe und Gegengründe erwägen zu müssen. Damit hört das Wissen im engern Sinne auf. Der Grund davon liegt einfach darin, daß die Philosophie, indem sie nach dem Wesen und weiter nach dem Grunde zunächst unsers eignen Seyns und Denkens

und demnächst der Dinge überhaupt forscht, eben damit eine Ergänzung unsers Wissens, das zunächst nur ein Wissen des Gegebenen (der Thatsache — der Erscheinung) ist, erstrebt. Dieses Streben aber kann nur zu jener Art des Wissens führen, von dem wir gezeigt haben, daß es nicht nur das Wissen der Ideen (Zwecke) und damit alles s. g. Vernunftwissen, sondern auch das Wissen der allgemeinen Ursachen und letzten Gründe umfaßt, in Wahrheit aber kein Wissen, sondern nur ein Glauben zu nennen ist.

Die Philosophie ist indessen darum keineswegs tiefer gestellt als irgend eine andre Wissenschaft. Wir haben vielmehr im vorigen Artikel dargethan, daß auch die exaktesten unter den s. g. exakten Wissenschaften hinsichtlich ihrer Grundbegriffe, Grundprincipien und Grundgesetze kein Wissen, sondern nur ein Glauben in Anspruch nehmen können. Denn der Begriff des Raumes und der Größe, von dem die Mathematik handelt, gehört keineswegs dem Wissen im engern Sinne an, sondern ist in hohem Grade streitig. Dasselbe gilt von den Begriffen des Körpers, der Bewegung, der Schwerkraft (Gravitation), des Lichts und der Wärme, der (chemischen) Wahlverwandtschaft, des Organismus, der Materie und der Kraft überhaupt, mit denen es die Mechanik, die Astronomie, die Physik, Chemie, Physiologie, kurz die s. g. exakten Naturwissenschaften zu thun haben. So gewiß daher letztere auf den Namen der Wissenschaft Anspruch machen, so gewiß wird die Philosophie denselben Anspruch erheben dürfen. Sie hat im Gegentheil einen gegründeteren Anspruch darauf. Denn sie hat den großen Vorzug vor jenen voraus, daß sie Glauben und Wissen nicht verwechselt, sondern sich wohl bewußt ist, was sie weiß und was sie nicht weiß, — und das ist jedenfalls wissenschaftlicher als das Gegentheil. —

Eben darum aber erkennt die Philosophie selbst an, daß, soweit sie auf jenes, durch die Natur unsers Geistes und Erkenntnißvermögens geforderte Ergänzungswissen gerichtet ist und damit alle unsre Erkenntnisse zum geordneten Ganzen ei-

ner vollständigen Weltanschauung, alle Einzelwissenschaften zu einem Gesammtorganismus zusammenzufassen sucht, ihr Streben zwar ein ächt wissenschaftliches ist, die Resultate desselben aber kein Wissen im engern Sinne gewähren. Sie erkennt ebenso bereitwillig an, daß ihr Streben durch die Ergebnisse und Fortschritte der Einzelwissenschaften bedingt ist, und daß von jenem Ganzen, welches sie herzustellen sucht, nicht nur stets verschiedene Auffassungen möglich sind, sondern daß jedes Zeitalter seine eigne Philosophie haben wird, eben weil die Philosophie durch den Fortschritt der Erkenntniß des Gegebenen, somit durch den Entwickelungsgang der menschlichen Cultur überhaupt und damit durch den s. g. Geist der Zeiten bedingt ist. Ja sie erkennt sogar an, daß, obwohl ihr Streben nur auf objektive Erkenntniß ausgeht und principiell alle Einmischung der Subjektivität (des Philosophen) ausschließt, doch dieß Princip nicht absolut, sondern nur in relativer Weise, bis zu einem mehr oder minder hohen Grade, sich realisiren läßt. Denn da sie zunächst die Natur des menschlichen Geistes zu erforschen hat, und die Resultate dieser Forschung für den forschenden Geist selbst von hohem Interesse sind, so wird sie schon darum niemals völlig sicher seyn können, ob sich von diesem Interesse aus nicht die Subjektivität unbewußt und unwillkührlich in die Forschung eingemischt habe. Und da andrerseits jenes Ergänzungswissen, das sie erstrebt, über das Gegebene, Reelle hinausgreift und eben darum einer verschiedenen Auffassung fähig ist, so wird es nicht möglich seyn, der Subjektivität jeden Antheil an dieser Verschiedenheit zu wehren.

Demgemäß nimmt die Philosophie eine doppelte Stellung ein: sie steht gleichsam auf der Gränzmark zweier verschiedener Gebiete. Sofern ihr Streben, ihr Princip und Ziel ein durchaus wissenschaftliches ist, muß sie auch selbst zu den Wissenschaften gerechnet werden. Insofern sie allein zu erforschen und festzustellen hat, was Wissen und Wissenschaft ist, was die Principien, Gesetze, Formen der Wissenschaft sind, und wodurch Wissenschaft entsteht und sich weiter entwickelt,

ist, sie Wissenschaftslehre. Und sofern sie zugleich das Ganze einer vollständigen Weltanschauung in systematischer Form zu entwerfen sucht, und darin jeder einzelnen Wissenschaft wie allen wissenschaftlichen Ergebnissen (soweit sie von allgemeiner Bedeutung sind) ihren bestimmten Platz anweist, bezeichnet sie den jeweiligen Höhepunkt der Entwickelung des erkennenden Geistes, faßt die zerstreuten Elemente menschlicher Bildung zur Einheit Einer Wissenschaft zusammen, und kann insofern die Wissenschaft der Wissenschaften genannt werden. Sofern dagegen die Resultate ihrer Forschung kein Wissen im engern Sinne ergeben, weil sie nicht zum höchsten Grade der Gewißheit und Evidenz zu erheben sind, ist sie keine Wissenschaft, sondern einerseits nur ein Glauben an ihre Ergebnisse, andrerseits nur Streben nach Wissenschaft, nach voller höchster Erkenntniß der Wahrheit. Und sofern die Wahrheit dem forschenden Geiste nicht bloß als gegebenes Erkenntnißobjekt unmittelbar vorliegt, sondern zugleich als wahre Bestimmung seiner selbst und resp. der Dinge erst von ihm zu realisiren ist, in dieser Realisirung aber das Wesen der Weisheit besteht, so ist die Philosophie zugleich das Streben nach Realisirung der Wahrheit und die Darlegung der Bedingungen und Mittel ihrer Realisirung, d. h. sie ist Weisheitsliebe und Weisheitslehre.

Sonach aber zeigt sich, daß innerhalb unsrer Begriffsbestimmung alle die verschiedenen Auffassungen vom Wesen und Ziele der Philosophie, die im Verlaufe ihrer Geschichte hervorgetreten sind, ihre Stelle und relative Berechtigung finden. Nur die extremen, sich wechselseitig negirenden Gegensätze: die Philosophie als reiner Skepticismus (Zweifelslehre) und die Philosophie als absolute Wissenschaft sind von ihr ausgeschlossen. Sie können keinen Platz in ihr finden, eben weil sie sich gegenseitig negiren und weil zugleich jeder durch einen innern Widerspruch in ihm selbst sich aufhebt. Denn der Skepticismus, der darthun will, daß schlechthin Alles zweifelhaft sey, widerlegt sich selbst, indem damit nothwendig auch sein eignes Zwei-

feln zweifelhaft wird. Und die absolute Wissenschaft, die doch als System der Philosophie sich selbst zu begründen, zu entwickeln, darzulegen sucht, beweist eben damit, daß sie nicht auf absolute Gewißheit und folglich auch nicht auf absolutes Wissen Anspruch hat, weil die absolute Gewißheit ihrem Begriffe nach sich nicht weiter begründen läßt und ein sich entwickelndes Absolutes eine contradictio in adjecto ist. —

Je mehr nun aber sonach die Philosophie in naher Verwandtschaft zum religiösen Glauben zu stehen scheint, um so nothwendiger wird es, das Verhältniß beider näher zu untersuchen und den Unterschied, der das philosophische Glauben, das Ergebniß der freien voraussetzungslosen Forschung, vom religiösen Glauben sondert, festzustellen.

Der religiöse Glaube tritt der Philosophie zunächst nur als gegebenes Objekt ihrer Forschung entgegen, einerseits als psychologisches Phänomen in den einzelnen Individuen, andrerseits in den bestehenden Religionen und Kirchen als Band der einzelnen Individuen unter einander, als ein Princip und Motiv menschlicher Gemeinschaft, als sociale Institution, die mit dem Staate auf Einer Linie steht, und somit als ein relativ allgemeines Element der menschlichen Natur. Die Philosophie hat mithin zunächst nur dieses gegebene Objekt seiner Erscheinung nach genau in's Auge zu fassen und möglichst bestimmt festzustellen, als was es sich selber giebt.

Dabei zeigt sich nun aber sogleich die große Schwierigkeit, daß der religiöse Glaube eben zunächst ein psychologisches Phänomen ist, d. h. ein Element der innern Natur, des geistigen Lebens des Menschen. Von diesem aber läßt sich, wie gezeigt, nichts ermitteln außer durch eigne Selbstbeobachtung oder die Aussagen Andrer über ihre Selbstbeobachtungen *) und durch Schlüsse der Analogie von den Aeußerungen, dem Benehmen, Thun und Lassen der Menschen auf die Beschaffenheit ihres Innern, von dem diese Aeußerungen ausgehen. Daraus

*) Zu ihnen gehört natürlich auch Alles, was in den verschiedenen positiven Religionen vom Wesen des Glaubens ausgesagt wird.

folgt, daß das Ergebniß dieser Ermittelungen niemals den höchstmöglichen Grad der Gewißheit und Evidenz wird erreichen können. Indem wir also im Folgenden die Resultate, die wir aus den angegebenen Quellen gewonnen haben, dem geneigten Leser vorlegen, sind wir uns wohl bewußt, daß wir damit nur s. g. Thatsachen des Bewußtseyns aufstellen, die sich nicht weiter beweisen lassen und die — weil der Glaube nichts schlechthin Allgemeines ist — nicht einmal Alle in sich wiederfinden werden. Aber es giebt eben hier keinen andern Weg, der zum Ziele führte.

Zuvörderst erscheint der religiöse Glaube durchweg als ein Fürwahrhalten, dessen Inhalt das Daseyn und Wesen Gottes, sein Verhältniß zur Natur und Menschheit ꝛc. betrifft. Für diese ganz allgemeine Grundbestimmung ist es gleichgültig, ob das gläubige Subjekt nur auf- und angenommen hat, was eine positive Religion über das Daseyn und Wesen Gottes lehrt, oder ob es den Inhalt seines Glaubens anderswoher geschöpft haben möge. Ebenso ist der — sonst höchst bedeutungsvolle — Umstand, daß in den verschiedenen Religionen wie von den verschiedenen Gläubigen das Wesen Gottes verschieden aufgefaßt erscheint, für jene allgemeine Grundbestimmung gleichgültig. Genug daß jeder religiöse Glaube seinem Inhalte nach an das Daseyn einer höheren, die Natur wie das Leben und Schicksal des Menschen bedingenden und bestimmenden Macht glaubt.

Aber der religiöse Glaube beschränkt sich nicht bloß auf diese allgemeine Grundbestimmung seines Wesens. In den höheren Formen seines Daseyns, in denen er historisch auftritt, legt er sich selbst noch andre wesentliche Bestimmungen bei und erklärt sich nicht nur ausführlich darüber, worin ihm das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt bestehe, sondern auch, worauf er selbst beruhe, woher ihm die Gewißheit, die er seinem Inhalt beilegt, komme, und welcher Art die Erkenntniß und resp. die Kraft des Wollens und Handelns sey, die er in Anspruch nimmt. Für die nähere Begriffsbestimmung werden wir also nothwendig jene höheren Formen und somit insbesondre

diejenige Gestalt, in welcher der religiöse Glaube innerhalb des Christenthums sich darstellt, zu berücksichtigen haben.

Danach nun erscheint der religiöse Glaube als ein Fürwahrhalten, das nicht bloß subjektiver Natur, sondern auf objektive Gründe gestützt, eine objektive Erkenntniß des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, und somit auch der Natur und des menschlichen Wesens in Anspruch nimmt. Denn er behauptet, auf der Selbstoffenbarung Gottes in Christo und resp. im Geiste des einzelnen Gläubigen (durch das „Zeugniß des Geistes") zu beruhen. Dieselbe Behauptung, derselbe Offenbarungsglaube findet sich auch in andern positiven Religionen (Judenthum, Muhammedanismus) und kommt unter mannichfaltigen Einkleidungen selbst auf den niedrigsten Entwickelungsstufen des religiösen Bewußtseyns vor. Jedenfalls legt sich der religiöse Glaube überall, auch da wo er nicht auf bestimmte göttliche Offenbarungsakte sich zurückführt, doch objektive Erkenntniß des göttlichen Wesens bei. Er leugnet demgemäß überall auf das Entschiedenste, daß er nur eine bloße subjektive Meinung, sein Inhalt ohne objektive, allgemeingültige Bedeutung sey. Eine Philosophie daher, die in ihrer Forschung nach dem Grunde und Wesen des religiösen Glaubens etwa zu dem Resultate käme, daß derselbe bloße Meinung oder gar nur eine Illusion, ein Irrthum sey, würde nothwendig zugleich darzuthun haben, woher es komme, daß alle Gläubigen gewiß sind und zwar gewiß im vollsten Sinne des Worts, an dem Inhalt ihres Glaubens objektive Erkenntniß zu besitzen.

Obwohl nun aber der Glaube sonach den höchsten Grad der Gewißheit für die Objektivität (Wahrheit) seines Inhalts beansprucht, — eine Gewißheit, die bekanntlich viele Gläubige durch den qualvollsten Tod besiegelt haben, während noch kein Gelehrter für ein Ergebniß seiner wissenschaftlichen Forschung zu sterben bereit gewesen, — ist er doch weit entfernt, sich selbst für ein Wissen im engern Sinne auszugeben. Im Gegentheil, wo er zum Selbstbewußtseyn über sich und sein Wesen

gelangt, proteſtirt er ausdrücklich gegen jede Vermiſchung von Glauben und Wiſſen. Dieß beruht zunächſt offenbar darauf, daß der Glaube, wenn auch den höchſten Grad der Gewißheit, doch nicht den gleichen Grad der Evidenz ſeines Inhalts beſitzt und auch keineswegs zu beſitzen behauptet. Noch kein Gläubiger wenigſtens hat, ſoviel wir wiſſen, für ſeine Vorſtellung vom Weſen Gottes und deſſen Verhältniß zur Welt ꝛc. die Evidenz eines mathematiſchen Lehrſatzes in Anſpruch genommen. Ja das Chriſtenthum unterſcheidet ausdrücklich von dem Glauben an Gott jenes Schauen Gottes, zu dem der Glaube erſt in einem jenſeitigen höheren Daſeyn ſich erheben werde. Eben damit unterſcheidet es die Gewißheit von der Evidenz, und legt dem Inhalte des Glaubens nur einen unvollkommenen Grad der Klarheit und Beſtimmtheit bei. Daſſelbe Chriſtenthum erklärt aber auch, daß „der Glaube nicht Jedermanns Ding ſey“ und daß „zwar alle berufen, aber nur wenige auserwählt ſeyen“, d. h. es behauptet zwar, daß der Inhalt des Glaubens ein ſchlechthin allgemeingültiger (objektiver) ſey, daß aber nicht Jeder zum Glauben an die Wahrheit deſſelben komme, — und die offenkundigſten Thatſachen beſtätigen das letztere. Damit iſt aber implicite ausgeſprochen, was zum Gemeinplatz geworden iſt, daß der Glaube ſich Niemandem andemonſtriren laſſe, d. h. daß ein Unterſchied ſey zwiſchen einem Satze der Wiſſenſchaft, der ſich jedem genügend ausgebildeten Verſtande zur Gewißheit und Evidenz bringen (ſich beweiſen) läßt, und dem Inhalte des religiöſen Glaubens, der im einzelnen Subjekte, wenn er ihm zur Wahrheit werden ſoll, noch andre Bedingungen und Eigenſchaften vorausſetzt als die Bildung des Verſtandes oder ein gewiſſes Maaß von Kenntniſſen. Dieſe Bedingungen ſind moraliſcher Natur. Denn Geiſtesreichthum, Verſtand, Witz, Gelehrſamkeit, Talente werden als Bedingung der Gläubigkeit von den poſitiven Religionen nicht nur nicht gefordert, ſondern eher für hinderlich erklärt. Es iſt alſo eine gewiſſe moraliſche Beſchaffenheit der Perſönlichkeit, ſey es eine gewiſſe Reinheit und Zartheit des ſittlichen Gefühls (des Gewiſſens) oder ein

Zug der Seele nach Oben, eine Sehnsucht nach dem Idealen, auf welcher das Gläubigwerden, der Glaube als Element (Lebensprincip) der Subjektivität beruht. Dieß drückt das Christenthum aus durch seine Lehre von der Einheit des Glaubens mit der Liebe, ja von der Nothwendigkeit der Liebe als bedingendes Element des Glaubens, der ohne sie „ein tönend Erz und eine klingende Schelle" d. h. nichts wäre. Denn die Liebe zu Gott (Christo), die sonach mit dem erkennenden Elemente, dem bloßen Fürwahrhalten seiner Existenz und göttlichen Wesenheit, sich verschmelzen muß, wenn es zum wahren, zum religiösen Glauben kommen soll, ist die Selbsthingabe des Subjekts an Gott, die Selbstunterordnung unter seinen (geoffenbarten) Willen und Rathschluß, mithin keineswegs ein Akt der Willkühr, sondern der Selbstbestimmung, der Entscheidung des Selbstes über sich selbst, — folglich von der gegebenen Beschaffenheit des entscheidenden Selbstes dergestalt abhängig, daß er unmöglich ist, wo sie ihm widerspricht. Diese Beschaffenheit kann sich (unter Mitwirkung des freien Willens des Subjekts) ändern, so daß in Folge der Aenderung später möglich wird, was vorher unmöglich war; aber eben damit zeigt sich nur, daß eine gewisse Beschaffenheit der Person, ein Charakterzug bestimmter Art die subjektive Bedingung des religiösen Glaubens ist *).

Auf dieser Beschaffenheit des Subjekts und der von ihr ausgehenden Selbstbestimmung beruht nun aber bei näherer Betrachtung auch jene höchste Gewißheit über sich und seine Wahr-

*) Viele Stellen der heiligen Schrift sprechen dieß ausdrücklich aus, und die Lehre der Kirche von der **gratia resistibilis** besagt implicite dasselbe. Denn kann der Mensch der ihm entgegenkommenden göttlichen Gnade, dem Rufe Gottes zur Einigung mit ihm widerstehen, so ist dieß Widerstreben doch eben nur ein Akt der Selbstbestimmung, und das Nichtwiderstreben nur eine andre Form der Selbsthingabe, indem es in Beziehung auf die Selbstbestimmung offenbar einerlei ist, ob ich einem Andern mich selbst hingebe oder von ihm mich hinnehmen lasse: so bald der Widerstand möglich ist, ist immer das Sichhinnehmenlassen offenbar eine Selbstbestimmung.

heit, welche der Glaube nicht bloß ſich beilegt, ſondern auch in ſeinem Thun und Laſſen thatſächlich bekundet. Denn es leuchtet von ſelbſt ein, daß wie der religiöſe Glaube als Erkenntniß auf den höchſten Grad der Evidenz keinen Anſpruch hat, ſo auch ſeinem Inhalte, rein objektiv genommen, der höchſte Grad der Gewißheit nicht zukommt. Damit iſt keineswegs geſagt, daß ihm objektiv ſchlechthin gar keine Gewißheit beizulegen ſey. Nur der höchſte Grad derſelben kann ihm nicht zugeſprochen werden, weil damit implicite behauptet wäre, daß gemäß den Geſetzen unſers Denkens (gemäß der Denknothwendigkeit) jeder Zweifel an der Objektivität deſſen, was der Glaube behauptet, ausgeſchloſſen ſey, oder daß es unmöglich ſey, ſich daſſelbe anders zu denken, als es von ihm behauptet wird. Dieß iſt aber offenbar nicht der Fall. Es iſt vielmehr eine notoriſche Thatſache, daß das Daſeyn Gottes überhaupt und insbeſondre des chriſtlichen (jüdiſchen, muhammedaniſchen ꝛc.) Gottes von vielen Menſchen bezweifelt und geleugnet wird. Es iſt ebenfalls notoriſche Thatſache, daß es bisher noch nicht gelungen iſt, das Daſeyn Gottes dergeſtalt zu beweiſen, daß ein Leugnen deſſelben ein evidenter Widerſpruch gegen die logiſchen Grundgeſetze des Denkens wäre. Dieß giebt auch der religiöſe Glaube ſelbſt zu. Noch kein Gläubiger hat, ſoviel wir wiſſen, behauptet, daß an ſich, objektiv, das Daſeyn Gottes ſo gewiß ſey, wie $2 \times 2 = 4$; jeder vielmehr behauptet nur, daß für ihn, ſubjektiv, der Inhalt ſeines Glaubens den höchſten Grad der Gewißheit habe, daß er ihm gewiſſer ſey als ſelbſt ſeine eigne Exiſtenz oder als $2 \times 2 = 4$. Ja der Gläubige fügt vielleicht hinzu, daß ihm das An-ſich, die Objektivität im wiſſenſchaftlichen Sinne, die Frage, ob und was Gott an ſich ſeyn möge, vollkommen gleichgültig ſey; ihm genüge es, mit höchſter Gewißheit zu wiſſen, was Gott für ihn ſey. Damit aber iſt in ſchärfſter Form ausgeſprochen, daß dieſe Gewißheit in ihrer höchſten Potenz nur für das gläubige Subjekt exiſtire; und daraus folgt mit unleugbarer Evidenz, daß ſie

durch die Beschaffenheit des gläubigen Subjekts, durch die Persönlichkeit wesentlich bedingt seyn muß.

Diese Bedingtheit läßt sich in der That schlechthin nicht leugnen, sobald einmal zugegeben werden muß, daß es überall möglich ist, den Inhalt des Glaubens anders aufzufassen, als er in der herrschenden Religion und von den verschiedenen Gläubigen aufgefaßt erscheint, — eine Möglichkeit, die in der thatsächlichen Existenz verschiedener Religionen, Confessionen und Glaubenslehren zur Wirklichkeit geworden ist. Diese Verschiedenheit beruht ja eben nur auf der Möglichkeit einer verschiedenen Auffassung des Glaubensinhalts. Die Entscheidung aber zwischen diesen vielen möglichen Auffassungen, das Endurtheil über ihre Wahrheit und Unwahrheit, kann nur in die Subjektivität fallen. Denn gesetzt auch, daß die Gründe und Gegengründe, auf denen — bewußt oder unbewußt — die Entscheidung und damit die Gläubigkeit des Subjekts beruht, rein objektiver Natur wären, so würde doch immer die Subjektivität den Ausschlag geben, weil es, wie gezeigt, für die Stärke der Gründe und Gegengründe keinen objektiven Maaßstab giebt. Nun sind aber die Gründe und Gegengründe keineswegs rein objektiver Natur. Denn zunächst steht die Sache selbst, um die es sich handelt, dem Menschen nicht rein äußerlich, objektiv gegenüber. Der Glaubensinhalt betrifft vielmehr theils die Natur des Menschen selbst, theils, sofern er das Wesen Gottes und sein Verhältniß zum Menschen bestimmt, die höchsten Interessen, das ganze Wohl und Weh jedes Subjekts. Nun ist es zwar keineswegs unmöglich, die Einmischung dieser subjektiven Interessen, Wünsche, Neigungen, Sympathieen ꝛc. von der Auffassung der eignen Natur des Menschen und des göttlichen Wesens abzuwehren. Aber der religiöse Glaube fordert gar nicht diese Abwehr. Es ist vielmehr seine specifische Eigenthümlichkeit, daß er überall, wo er seinen Inhalt in bestimmten Glaubenssätzen als allgemeingültige Wahrheit ausspricht und deren Annahme fordert, wo er also als bestimmte positive allgemeingültige Lehre, als Religion, auftritt, sich nicht an Ver-

nunft und Verstand (die objektiven, auf das Allgemeine gerichteten Kräfte der menschlichen Natur), sondern an das Gewissen, an die Gefühle und Empfindungen, das Wollen und Streben, Sehnen und Hoffen der Menschen, d. h. an die subjektive Seite der menschlichen Persönlichkeit sich wendet; daß er verlangt, das Subjekt solle in seinem Inhalte sich selbst wiederfinden, mit ihm ganz und gar zusammenschmelzen, ihn zu Fleisch und Blut des eignen Wesens verwandeln. In diesem Verlangen ist deutlich ausgesprochen, daß die Glaubenslehre auf der gleichen Verschmelzung ihres Inhalts mit derjenigen Subjektivität, die ihr Träger ist, beruht. Von allen positiven Religionen wird daher anerkannt, daß nur da wahrer Glaube, ächte Religiosität sey, wo der Glaubensinhalt dergestalt in den Kern der Persönlichkeit, in das eigenste Selbst des Menschen eingegangen erscheine, daß beide Eine untrennbare Einheit bilden und der Glaube als das innerste Lebensprincip des Subjekts, als das Grundmotiv seines Denkens, Wollens, Thuns und Lassens sich bewährt. Eine solche Einigung ist aber nur möglich, wo das Subjekt entweder in dem Glaubensinhalte unmittelbar den Ausdruck seines eigenen subjektiven Wesens wiederfindet, oder durch eigne Selbstbestimmung sein Wesen diesem Inhalte assimilirt, oder endlich durch Modification des Inhalts ihn seinem Wesen anpaßt.

Sonach aber ergiebt sich von den verschiedensten Seiten her, daß der religiöse Glaube, obwohl er die reine Objektivität und Allgemeingültigkeit seines Inhalts behauptet, doch wesentlich persönliche Ueberzeugung ist. Die objektive Gültigkeit, die Wahrheit seines Inhalts ist damit keineswegs ausgeschlossen. Aber diese Wahrheit wird nur zum religiösen Glauben, indem sie zur persönlichen Ueberzeugung des Subjekts wird. Wo das Subjekt aus nur objektiven Gründen, in Folge wissenschaftlicher Untersuchung, nach wissenschaftlich genauer Erwägung der Gründe und Gegengründe, den Glaubensinhalt als wahr erkennt, da wird diese Erkenntniß zwar aus den dargelegten Gründen ebenfalls nur ein Glauben, kein Wissen zu nennen seyn, aber es ist kein religiöser Glaube,

sondern ein philosophisches Glauben. Denn der Inhalt desselben bleibt hier dem forschenden, erkennenden, ihn für wahr haltenden Subjekte objektiv gegenüberstehen; es folgt keineswegs, daß das Subjekt mit der erkannten Wahrheit in Eins zusammenschmelze, sich selbst zu ihr bestimme und an sie hingebe. Hierdurch also, durch das Moment der persönlichen Ueberzeugung, unterscheidet sich der religiöse Glaube von Allem, was etwa die Philosophie auf ihrem Wege freier voraussetzungsloser Forschung vom Seyn und Wesen Gottes zu ermitteln vermag. Eben dadurch unterscheidet sich aber auch der religiöse Glaube von der bloßen subjektiven Meinung. So viele Menschen es auch geben mag, die, weil sie selbst in religiösen Dingen nur eine subjektive Meinung haben, auch allen Glauben für bloße Meinung erklären, so viele andre es geben mag, die, obwohl ihr Glaube in Wahrheit nur eine subjektive Meinung ist, doch gern für Gläubige gelten möchten oder in erwünschter Selbsttäuschung sich selbst dafür halten, nimmer wird der religiöse Glaube die prätendirte Verwandtschaft der subjektiven Meinung mit ihm anerkennen; überall wird es bei genauerer Beobachtung leicht seyn, ihn von der angeblichen Schwester wie von den betrügerischen Copien seines Wesens zu unterscheiden. Denn der bloßen Meinung fehlt gerade die Hauptsache, die Seele des Glaubens, jener Lebenshauch, der von der lebendigen Persönlichkeit ausgeht, jene tiefe innige Harmonie zwischen dem Innern und Aeußern, dem Denken und Wollen, dem Wort und der That, der Lehre und dem Leben, kurz jener Beweis des Geistes und der Kraft, den der Glaube allein als das Zeichen seiner Wahrheit gelten läßt.

Fassen wir die Ergebnisse unsrer Erörterung zusammen, so erscheint der religiöse Glaube und damit die Religion überhaupt zwar insofern mit der Philosophie verwandt, als er nicht nur seinem Inhalte Objektivität und Allgemeingültigkeit, also die gleiche Wahrheit, auf welche die Wissenschaft Anspruch macht, beilegt, sondern auch sein Inhalt im Wesentlichen gleichermaßen nur ein Ergänzungswissen derselben Art und Gattung ist, wie

es die Philosophie zu gewinnen trachtet. Denn die Erkenntniß vom Wesen Gottes, die er behauptet, ist ja zugleich nothwendig die Erkenntniß des letzten Grundes, des höchsten Zwecks und Ziels der Dinge. Zugleich aber steht er im entschiedenen Gegensatze gegen die Philosophie. Denn die Wahrheit, die er verkündet, behauptet er nicht nur nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung gewonnen zu haben, sondern er leugnet wohl auch geradezu, daß sie sich auf diesem Wege gewinnen lasse. Darum verkündet er sie auch nicht als Ergebniß wissenschaftlicher Untersuchung, die nur soweit Anerkenntniß fordert als die Kraft der beigebrachten Beweise reicht, sondern er verlangt unmittelbare Zustimmung zu ihr, weil sie, obwohl auf objektiven Gründen, auf ausgemachten Thatsachen, ja auf der gesammten Thatsächlichkeit des ganzen Daseyns beruhend, doch zugleich von selbst jedem Subjekte unmittelbar einleuchte: — denn sie sey eben zugleich die innere verborgene Wahrheit seines eignen Wesens, die ihm nur offenbart, zum Bewußtseyn gebracht zu werden brauche, um von seinem eignen Selbstgefühl (in moralischer Beziehung das Gewissen) ihm bezeugt zu werden. Kurz wie der religiöse Glaube selbst wesentlich persönliche, mit der Subjektivität verschmolzene Ueberzeugung ist, so schließt er nicht nur nicht wie die Philosophie, principiell jede Einmischung der Subjektivität in die Erkenntniß der Wahrheit aus, sondern im Gegentheil, die Wahrheit selbst ist ihm kein bloßes Objekt, keine bloß realisirte Idee oder objektivirter Begriff noch ein sein Denken und die Wirklichkeit beherrschendes bloßes Gesetz, sondern subjektives Leben, subjektive That und Thatkraft, selbst gleichsam eine lebendige Subjektivität oder doch die innerste Quelle alles subjektiven Lebens, alles Geistes und aller Kraft. Sonach aber können wir den religiösen Glauben mit zwei Worten definiren: er ist wesentlich ein Ergänzungswissen unsrer Erkenntniß der Dinge in der Form der persönlichen Ueberzeugung.

Aus dieser allgemeinen Begriffsbestimmung erklären sich von selbst die einzelnen charakteristischen Züge, die geschichtlich das Auftreten des religiösen Glaubens, seine oft welthistorisch

bedeutsame Erscheinung und Wirksamkeit auszeichnen, so wie die verschiedenen Gestalten, unter denen er psychologisch, je nach dem verschiedenen Charakter der gläubigen Subjekte, sich kund giebt. Im Allgemeinen liebt es der Glaube nicht, die Erkenntniß, die er besitzt, theoretisch weiter zu entwickeln, sie in sich abzuklären und zu vertiefen oder durch Forschungen auf andern Gebieten zu erweitern: er fühlt meist keinen Trieb dazu, weil er in sich gewiß ist, im vollen Besitz der dem Menschen erreichbaren Wahrheit bereits zu seyn. Daher wird er entweder sich in sich selbst zurückziehen, dem beglückenden Gefühle seines eignen Daseyns sich überlassend und nur durch dieses Daseyn selbst unmittelbar und absichtslos seinen Gehalt und seinen Werth bekundend: — und dieß ist diejenige Form des Glaubens, die man die weibliche nennen kann, diejenige Gestalt, die er meist in den Frauenseelen annimmt. Oder er wird einer lebendigen Wirksamkeit sich hingeben, theils um durch Wort und Werk *nur sich selbst* zu bethätigen und gemäß seinem eignen Wesen das Aeußere dem Inneren conform zu machen, theils um durch Lehre und Beispiel *sich Andern* mitzutheilen, in Andern die gleiche Ueberzeugung, das gleiche Glaubensleben zu erwecken. Die *erste* Form dieser Thätigkeit, soweit sie in Wort und Bekenntniß, im Ausdruck des Gedankengehalts des Glaubens sich äußert, wird zu einer Bearbeitung dieses Gehalts führen, die, ohne auf andre Erkenntnisse und Lehren Rücksicht zu nehmen, nur in die eignen Geheimnisse sich vertieft, in den innersten Kern der eignen Ideen einzudringen sucht und daher einen mystischen oder theosophischen Charakter annehmen wird. Soweit sie dagegen in Werken und Handlungen sich äußert, wird sie den Gläubigen antreiben, sein eignes äußeres Leben, seine Verhältnisse und seine Umgebung, und soweit sein Wirkungskreis reicht, das äußere Daseyn überhaupt, die Formen und Einrichtungen desselben dem Inhalte des Glaubens gemäß umzugestalten. Diese erste Form der Glaubensthätigkeit ist mithin mehr eine ideelle, theoretische, künstlerische, indem sie ganz und gar in den Glaubensideen lebt und webt, nur von ihnen ausgeht und auf ihren Ausbau, ihre Objektivi-

rung gerichtet ist. Jene zweite Form dagegen ist mehr eine reelle, praktische, nach außen hin gewendete Thätigkeit. Denn sie geht ganz und gar im s. g. Proselytenmachen auf und betrachtet die Seelen der Ungläubigen, der Ketzer, der Schwach- und Halbgläubigen wie einen gegebenen Stoff, der zweckgemäß zu behandeln, zu verarbeiten, umzubilden ist. Sie ist historisch nicht wohl accreditirt. Allein was man auch gegen den Bekehrungseifer und die oft abscheulichen Mittel, die er gebraucht, einzuwenden haben mag, — aus der Natur des religiösen Glaubens folgt mit innerer Nothwendigkeit, daß er auch Andre zu sich zu bekehren trachten muß, und soweit man die Berechtigung des religiösen Glaubens selbst anerkennt, muß man auch die Berechtigung dieses Strebens gelten lassen. Denn weil der Glaube mit der ganzen Persönlichkeit in Eins verschmilzt, so kann der Gläubige nicht umhin, danach zu trachten, alle diejenigen, für die er Liebe, Zuneigung, Theilnahme empfindet, zu denen er sich hingezogen fühlt und mit ihnen in Liebe sich einigen möchte, auch im Glauben mit sich zu verbinden. Und da er zugleich überzeugt ist, im Glauben den Schatz seines Lebens zu besitzen, da es ihm feststeht, daß vom Glauben das Wohl und Wehe, das entscheidende Geschick des Menschen abhängt, so wird es ihm zugleich zur moralischen Pflicht, zum Gebote der Menschenliebe, alle seine Brüder zu dem gleichen Heile hinzuleiten. Alle Bekehrungsthätigkeit aber kann, der Natur der Sache nach, nur darauf hinarbeiten, die ganze Subjektivität des Ungläubigen soweit zu ändern, daß sie dem wesentlichen Inhalte des Glaubens conform werde, ihm sich selbst assimilire und so von selbst mit ihm zur Einheit sich zusammenschließe. Die Bekehrung muß daher gleichmäßig auf das Gefühl, das Erkenntnißvermögen und den Willen einzuwirken suchen. Darum wird sie ebensosehr belehren als ermahnen, ebensosehr durch das erklärende Wort Irrthümer, Zweifel und Einwendungen zu beseitigen, als durch das belebende Beispiel den schwachen Willen zu kräftigen, kurz durch beide Mittel, durch Wort und Werk, die Seele des Ungläubigen zu gewinnen suchen müssen. Die Ausbildung der Lehre, welche

durch diese zweite Form der Glaubensthätigkeit gefordert ist, wird daher mehr einen wissenschaftlichen (theologischen) Charakter annehmen müssen; die Handlungen dagegen, die von ihr ausgehen, werden vorzugsweise Werke der Liebe und Barmherzigkeit, der Aufopferung und Selbstverleugnung, Hülfsleistungen im weitesten und größten Sinne des Worts seyn müssen. Natürlich indeß wird sie zugleich danach trachten, auch die Sitten und Gewohnheiten der Menschen, die Formen und Einrichtungen des menschlichen Daseyns, dem Glaubensinhalte gemäß umzugestalten, wie umgekehrt jene erste Form der Glaubensthätigkeit auch in Werken der Liebe und Selbstverleugnung die Höhe der sittlichen Kraft, die ihr innewohnt, bekunden wird. — Diese beiden Thätigkeitsformen entsprechen den beiden großen Charaktertypen des männlichen Wesens, die erste dem Zuge desselben nach eigner Ausbildung und freier Selbstbethätigung, die zweite dem Drange nach jener mehr äußerlichen Wirksamkeit, welche, ohne an sich selbst zu denken, der Außenwelt sich zukehrt, und den in ihr sich darbietenden Stoff ergreift, um ihn, je nach den verschiedenen Zielen die sie verfolgt, zu bearbeiten. —

Ueberall aber, wo der Glaube thätig auftritt, ist ihm das Wort wie die That nicht an sich selbst von Bedeutung, er will kein Werk stiften, das für sich Geltung hätte, sondern Wort wie That gelten ihm nur als Folge und Ausdruck seiner eignen Natur: er spricht und handelt, er lehrt und wirkt nur um seiner selbst willen, um Glauben zu zeigen und Glauben zu stiften. Das Wort ist ihm daher zugleich That, die Lehre keine bloße Doctrin, sondern Selbstbekenntniß, Zeugniß, dessen Inhalt nicht bloß als wahr anerkannt werden, sondern in den innersten Kern der Subjektivität des Andern aufgenommen seyn will. Eben so ist ihm die That kein äußeres Werk, sondern nur eine andre Form des Bekenntnisses, Selbstbethätigung, die nicht belobt, als recht und gut angesprochen werden will, sondern theils nur den eignen Glauben, von dem sie ausgeht, zu bekräftigen und zu beleben, theils durch Nacheiferung Glauben in Andern zu erwecken trachtet. Diese Selbständigkeit und Abrundung in sich, in wel-

cher der Glaube nur auf sich beruht, nur von sich selbst ausgeht und zu sich selbst zurückkehrt, ist wiederum eine Folge der innigen Verschmelzung desselben mit der ganzen Persönlichkeit: denn es ist eben das Wesen aller Persönlichkeit, ein Centrum für sich zu bilden, das den Umkreis der Dinge ebensosehr auf sich als sich auf ihn bezieht. Sie ist aber auch zugleich Ausdruck jener eigenthümlichen Selbstgewißheit, die den ächten Glauben überall charakterisirt. Weil er mit dem innersten Selbst der ganzen Persönlichkeit Eins geworden, ist die Wahrheit seines Inhalts, das Daseyn seines Gottes, dem Gläubigen so gewiß wie seine eigne Existenz: beide sind ihm identisch, und die Forderung, seinen Glauben, seinen Gott aufzugeben, ist ihm gleichbedeutend mit der Forderung, sein Leben zu lassen. Daher die Festigkeit und Freudigkeit, mit der er dem Märtyrertode entgegengeht. Daher das Selbstvertrauen, die unerschütterliche Zuversicht und zweifelsfreie Sicherheit, mit der er überall, in Thun und Leiden, in Wort und Handlung, in Leben und Tod auftritt. In dieser Selbstgewißheit liegt ein Theil des Zaubers, der wunderbaren Kraft und Gewalt, die der wahre Glaube über die Gemüther der Menschen ausübt, ein Theil der großartigen Erfolge, die seine Thätigkeit überall begleiten. Aber diese Selbstgewißheit würde ihre Wirkung selbst zerstören, ihre Macht zu Grunde richten, wenn sie nur auf das Selbst des Gläubigen, auf die schwache menschliche Persönlichkeit sich stützte und beriefe. Damit wäre sie nur Ausdruck eines Egoismus, der das Siegel seiner Ohnmacht an der eignen Stirn trüge. Allein sie ist eben nicht bloße Selbstgewißheit des Subjekts, sondern Selbstgewißheit des Glaubens, und damit zugleich Gottesgewißheit. Der Glaube obwohl mit dem eigensten Selbst des Gläubigen verwachsen, macht doch, wo er rein ist, keine selbstischen Ansprüche. Der im lautern Glauben Lebende, bemerkt Romang mit Recht, beschäftigt sich nicht mit sich selbst, er bildet sich nicht ein, die Wahrheit selbst errungen und in seinen Besitz gebracht zu haben; er empfindet nur daß er derselben theilhaftig ist, und kein persönliches Gefühl mischt sich in sein Bewußtseyn, es wäre denn

das Gefühl des Glücks, der Wahrheit theilhaftig, des Zeugnisses derselben gewürdigt zu seyn. Und hierin noch mehr als in jener zweifelsfreien Sicherheit liegt das Geheimniß seiner Kraft: nicht im Gefühl persönlicher Ueberlegenheit, sondern im Bewußtseyn der Wahrheit, welcher er selbst unterworfen ist, verlangt er Zustimmung und Gehorsam, und der Drang seiner Ueberzeugung wird ihm zu einem von Oben erhaltenen Auftrage sie auszubreiten. Daher wirft er sich in diese Thätigkeit mit einer uninteressirten Leidenschaftlichkeit, welche seiner Sprache und seinen Handlungen eine Zuversicht und Autorität giebt, wie sie die anspruchsvollste Wissenschaft nicht sich zu geben vermag (Romang: Ueb. d. Wesen, die Bedeutung und Behandlung des Glaubens, in d. Deutschen Zeits. f. christl. Wissens. u. christl. Leben, 1854, No. 43 f. Vgl. Guizot: Quel est le vrai sens du mot foi, in den Méditations et études morales, Par. 1852). —

Allein der Glaube erscheint keineswegs überall rein und lauter; er zeigt sich vielmehr in der Wirklichkeit meist getrübt durch die Schwächen und Fehler der Individualität der Gläubigen. Indeß noch in diesen Trübungen, ja selbst in den nur zu häufigen Verzerrungen seiner Gestalt, bekundet sich überall sein eigenthümliches Wesen. Weil er so völlig in die Subjektivität des Gläubigen und sie in ihn eingeht, wird zunächst die Auffassung, die Form (und Darstellung) des Wahrheitsgehaltes, den er sich beilegt, stets eine mehr oder minder subjektive seyn. Aber aus demselben Grunde wird er doch durchweg geneigt seyn, diese besondre subjektive Form mit dem allgemeingültigen, objektiven Inhalt dergestalt zu identificiren, daß ihm mit der Aenderung der Form auch der Inhalt als ein wesentlich andrer erscheinen wird: weil er, in der eignen Subjektivität befangen, sich den Inhalt nicht wohl in einer andern Gestalt zu denken vermag, wird er die Möglichkeit einer andern Auffassung leugnen und jede formelle Abweichung für eine Verletzung der Wahrheit selbst erklären. Daher jene Ausschließlichkeit, jene Absonderungsgelüste, jene Neigung zu confessionellem Formalismus, zu Verwandlung der Dogmen in Gesetze, zur Sekten- und Conventikelbildung bei

so vielen Gläubigen. Wo zu dieser Neigung eine große Reizbarkeit des Gefühls und Fülle der Phantasie hinzutritt, wird sie leicht zur Schwärmerei, ja zu jenem wüsten Treiben und Drängen der „Schwarmgeister" führen, mit denen Luther so viel zu kämpfen hatte. Wo dieselbe Neigung mit Strenge der Gesinnung, Schärfe des Charakters, Beschränktheit des Geistes und Halsstarrigkeit des Willens zusammentrifft, wird sie zu entschiedener Intoleranz, zu Streitsucht und Unverträglichkeit sich ausbilden. Und wo mit dieser die Leidenschaftlichkeit des Temperaments oder Herrschsucht, Hochmuth und Dünkel sich verbinden, wird sie in Fanatismus und Verfolgungssucht ausarten. Damit entsteht aus der natürlichen Herrschaft, die der Glaube über das Gemüth, das ganze Wesen und Leben des Gläubigen ausübt, die unnatürliche Sucht, alle Geister unter das gleiche Joch desselben Glaubens zu beugen und so jenen furchtbarsten Despotismus, der Theokratie und Hierarchie zu gründen, der im Namen Gottes als Vertreter des höchsten, an kein Recht und Gesetz gebundenen Willens die Gewissen knechtet und damit das Fundament aller Sittlichkeit und Freiheit zerstört. Dadurch wird auch erst das natürliche Streben, Andre im gleichen Glauben mit sich zu einigen, zum falschen Bekehrungseifer, dem alle Mittel gerecht sind, wenn sie nur zum Ziel führen. —

Alle diese Mißbildungen in den verschiedensten Formen zeigt die Geschichte der Religion leider fast auf jedem ihrer Blätter. Dazu kommt bei'm einzelnen Gläubigen leicht eine gewisse Empfindlichkeit. Weil er seinen Glauben so ganz Eins mit seiner Persönlichkeit fühlt, empfindet er die Nicht-Anerkennung seiner Ueberzeugung als eine Mißkennung seiner Person und seines Charakters, der Angriff auf jene wird ihm zu einem Angriff auf ihn selbst, und wenn er noch einigen Werth auf seine Person und die Achtung bei den Menschen legt, wird er die Beleidigung mit Entrüstung zurückweisen. Daher das berüchtigte odium theologicum. Und weil er seinen Glauben, wie gesagt, als den Schatz seines Lebens, als das Heil seiner Seele, als die größte Gabe und Gnade erkennt, wird ihm von dem hohen Werth, den

er auf ihn legt, leicht auch ein Abglanz auf das Gefäß, das den Schatz in sich birgt, zu fallen scheinen: er wird vor sich selbst, dem so hoch Begnadigten, leicht ein Gefühl der Hochachtung und Verehrung empfinden, das dem Dünkel auf ein Haar ähnlich sieht und jedenfalls leicht zu jenem geistlichen Hochmuthe führt, der da Gott dankt daß er nicht ist „wie Dieser Einer." Auch die Wissenschaft verleitet zum Hochmuth, auch der Gelehrte, der Künstler, der Dichter ist leicht reizbar, empfindlich. Aber der Hochmuth der Wissenschaft und Kunst, der Geburt, des Reichthums ꝛc. ist erträglicher, theils weil er sich offen giebt, wie er ist, und nicht im Widerspruch mit sich selbst, von Bescheidenheit und Demuth, von den göttlichen Gnadenerweisungen und der eignen Unwürdigkeit überfließt, theils weil er sich verächtlich abkehrt von denen, die unter ihm stehen und in das Allerheiligste der eignen Persönlichkeit zurückweicht. Der Hochmuth des Glaubens dagegen sucht unter dem Deckmantel der Menschenliebe und des göttlichen Geheißes sich Anerkennung zu erzwingen, verfolgt seine Gegner und trachtet sie unter seine Herrschaft zu beugen.

Jene Abrundung endlich, jene Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit des Glaubens verleitet ihn leicht, sich nicht nur als das Fundament des Baus der menschlichen Gesellschaft, nicht nur als den Mittelpunkt der Welt zu betrachten, sondern auch den ganzen Umkreis des Daseyns in das Centrum, den Bau gleichsam in sein eignes Fundament versenken zu wollen. Wie der Gläubige leicht intolerant gegen Andersdenkende wird, so wird der Glaube selbst leicht exclusiv gegen andre Gebiete des Lebens, gegen Wissenschaft, Kunst, Recht und Moralität, und sucht sie zu beschränken oder doch unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Es wird dem Gläubigen, weil ihm selbst die Wahrheit so schlechthin gewiß und unzweifelhaft erscheint, schwer, das Recht der freien Forschung und damit des Zweifels anzuerkennen. Es wird ihm, weil ihm selbst der Wille Gottes als das unverbrüchliche Gesetz alles Thuns und Lassens so schlechthin feststeht, ebenso schwer, daneben noch ein auf die menschliche

Natur, das Gewissen und die Vernunft gegründetes Sittengesetz gelten zu lassen. Und weil er selbst die göttliche Wahrheit seines Glaubensinhalts als das höchste, allein erstrebenswerthe Ideal, vom Glanze himmlischer Verklärung umflossen schaut, fällt es ihm nicht minder schwer, der Kunst neben dem religiösen Gebiete noch eine andre Sphäre der Thätigkeit einzuräumen und eine Schönheit zu gestatten, die in keiner unmittelbaren Beziehung zum Glauben steht. —

Wir sind weit entfernt, diese Erscheinungen und Bethätigungen des Glaubenslebens für die nothwendigen Ausdrucksformen seines inneren Wesens, für unvermeidliche Consequenzen seines Princips zu erklären. Aber je entschiedener die Thatsachen bekunden, in wie mannichfaltigen, theils edlen und ehrwürdigen, theils niedrigen, rohen, verwerflichen Gestalten der religiöse Glaube auftritt, wie leicht er sich über sein eignes Wesen täuscht und vom Grunde und Ziele seines Daseyns abirrt, um so dringender wird das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Erforschung eben dieses Grundes und Wesens, das in den historischen und psychologischen Thatsachen zur Erscheinung kommt.

Die Aufgabe, die hiermit der Philosophie gestellt ist, *wird* dadurch nicht leichter, daß die hohe Bedeutung, Selbständigkeit und Ausbildung, welche das Glaubensleben im Christenthum erreicht hat, eine unleugbare Thatsache ist. Sie ist vielmehr an sich selbst eine der schwierigsten, weil sie eben so tief in die eigenste Wesenheit des menschlichen Geistes wie in die Natur der Dinge hinabreicht und den innersten Kern der ganzen Weltanschauung bedingt. Denn die erste Frage, welche die philosophische Forschung zu beantworten suchen muß, betrifft nothwendig jenen Anspruch des religiösen Glaubens auf Objektivität und Allgemeingültigkeit seines Inhalts. Es fragt sich nothwendig zuerst, ob der Glaube ein Recht hat, das Daseyn Gottes, seine Auffassung vom göttlichen Wesen und dessen Verhältnisse zur Welt ꝛc. für Wahrheit und somit für die Wahrheit aller Wahrheiten zu erklären; es fragt sich, ob er in Wahrheit allgemeine objektive (thatsächliche) Gründe für seine Behauptungen

in Anspruch nehmen darf, wenngleich er dieselben in wissenschaftlicher Form darzulegen nicht vermag oder für überflüssig und resp. unmöglich hält. Denn nur nach Untersuchung dieses Punktes läßt sich entscheiden, ob der religiöse Glaube ein begründetes Recht auf seinen Namen und damit den Anspruch hat, für Erkenntniß, für eine Form des Wissens überhaupt zu gelten, oder ob er vielmehr nur in das Gebiet des Irrthums, der wenn auch natürlichen Illusion und Selbsttäuschung zu verweisen ist und höchstens als eine bloße subjektive Meinung mitzählen kann. Mit dieser Untersuchung aber betritt die Philosophie das Gebiet der s. g. Metaphysik, das bestrittenste, unsicherste und gefährlichste Terrain ihres ohnehin unsichern Bodens. Gelingt es ihr aber auch, auf ihm festen Fuß zu fassen, so tritt ihr die zweite kaum minder schwierige Frage entgegen, wie es möglich sey, daß die Objektivität des Glaubensinhalts so ganz in Eins verschmelzen könne mit der Subjektivität des Gläubigen, womit die Erkenntniß der religiösen Wahrheit erst zum Glauben wird. Damit sieht sie sich wiederum verstrickt in alle Schwierigkeiten der Erkenntnißtheorie und der Psychologie. Aus der Scylla in die Charybdis geworfen, wird sie kaum ihr Schifflein zwischen die außerdem drohenden einzelnen Klippen und Sandbänke hindurchzusteuern vermögen.

Wenn wir dennoch nicht den Muth verlieren und im folgenden Artikel zunächst die Lösung des ersten Problems zu versuchen gedenken, so geschieht es nicht im Vertrauen auf besondre Kraft und Geschicklichkeit, sondern im Bewußtseyn der Dringlichkeit und Wichtigkeit der Aufgabe, die für unsere Gegenwart und Zukunft so hoch gestiegen ist, daß zur Lösung derselben ein Schärflein, wie gering es auch seyn möge, beizutragen Jeder sich verpflichtet fühlen darf. —

# Recenſionen.

## Ueber Realismus und Idealismus.

Mit Beziehung auf die Schrift: „Die Weltalter, von Dr. K. Ch. Planck, Privatdocent der Philoſophie an der Univ. Tübingen. Tübingen 1850."

Das Werk, deſſen Titel wir angegeben haben, umfaßt die ganze Philoſophie. Der erſte Theil gibt das eigentliche Syſtem des Verf., welches ſchon in der Ueberſchrift ſich als Syſtem des reinen Realismus ankündigt, der zweite Theil dagegen (für welchen eigentlich allein der für das Ganze gewählte Titel paßt,) die Philophie der Geſchichte. Bewegt ſich der Streit der Philoſophen in unſeren Tagen vornehmlich wieder um den übrigens durch die ganze Geſchichte der Philoſophie ſich hindurchziehenden Gegenſatz des Realismus und Idealismus; ſo iſt ein näheres Eingehen in die Ideen des Verf. um ſo mehr begründet, als derſelbe eine gründliche philoſophiſche, freilich von den Vorausſetzungen derjenigen Syſteme, insbeſondere der einſeitig idealiſtiſchen, welche er bekämpft, durchaus nicht freie Geiſtesbildung zu erkennen gibt.

Gleich der erſte §. ſeines nicht weniger als 883 Seiten umfaſſenden Werkes, ſoviel wir wiſſen, der Erſtlingsſchrift des Verf., in welcher die Philoſophie, wie Athene aus dem Haupte des Olympiers, ſogleich vollendet in allen ihren Theilen an's Tageslicht tritt, behandelt eine derzeit mit Recht in den Vordergrund der philoſophiſchen Forſchung getretene, unmittelbar den innerſten Geiſt der Philoſophie, ihre Vorausſetzungsloſigkeit betreffende Frage, nämlich das Problem des Anfangs des Wiſſens. Planck verſteht darunter den Anfang des philoſophiſchen Wiſſens; aber er konnte mit Recht blos einfach von dem Anfang des Wiſſens reden. Denn das unphiloſophiſche, in den Vorausſetzungen der bloßen Empirie und des Autoritätsglaubens befangene Wiſſen iſt kein wahres, eigentliches Wiſſen; nur das philoſophiſche Wiſſen verdient dieſen Namen, und, ſo ſehr die Philoſophirenden wieder unter ſich ſtreiten mögen über die Realiſirung der Idee des Wiſſens, — in dieſer Idee

selbst, dem Höchsten, was es für den freien Geist geben kann, dem Elemente der reinen Wahrheit, sind sie doch alle einig.

Realismus und Idealismus sind vieldeutige Worte, mit welchen man schon den verschiedenartigsten Sinn verbunden hat, Was bedeuten sie? Die Idee des philosophischen Wissens läßt eine principiell verschiedene Form ihrer Selbstverwirklichung zu, jenachdem diese eine idealistische oder eine realistische Gestaltung annimmt. Ist nämlich das Wissen ein seiner Nothwendigkeit bewußtes Erkennen des Seyenden, so können wir zu diesem Erkennen entweder rein von dem der Vernunft immanenten, also aprioriſchen Denken und Anschauen (dem Idealen) aus, oder aber dadurch zu gelangen suchen, daß wir von einem dem Denken vorausgesetzten, ihm gegebenen und von ihm unabhängigen Seyn (dem Realen) ausgehen und erst von ihm aus zu dem das unabhängige Seyn begreifenden Denken fortgehen. In jenem Falle ist das System reiner Idealismus, in diesem Falle reiner Realismus. Aber es erhellt schon aus unserer Definition beider Gestaltungen der Idee des Wissens, daß in der That der reine Idealismus so unmöglich und unausführbar ist, als der reine Realismus. Denn wenn die idealistische Philosophie auch noch so erschöpfend vom reinen Ich aus alle aprioriſchen Begriffe und Anschauungen entwickelt, so haben diese doch nur eine subjektive Bedeutung, sind nur Akte unseres Denkens und Anschauens, solange nicht erwiesen ist, daß ihnen ein von unserem Denken und Anschauen unabhängiges, darum objektives Seyn entspreche; das aber kann der Idealismus nur beweisen, wenn er über sich selbst hinausgeht. Umgekehrt will der reine Realismus nur das vom Denken Unabhängige als Princip des Wissens gelten lassen, (und das muß er als reiner Realismus), so muß er das vom Denken Unabhängige als Princip beweisen, und das kann er nur mittelst aprioriſcher Denkelemente, womit er sich selbst widerspricht.

Planck kündigt ein System des reinen Realismus ausdrücklich an. Wie nun beweist er den rein realistischen Anfang der Philosophie? „Warum ist — so lautet der wesentliche In-

halt ſeiner Deduktion — nicht Nichts, warum iſt vielmehr ein beſtimmtes oder inhaltsvolles Seyn? Ohne Beantwortung dieſer Frage ſcheint es keine Wiſſenſchaft im unbedingten Sinne des Worts, ſondern mehr oder weniger nur ein Wiſſen von Thatſachen geben zu können. Dieſe Frage enthält aber in ſich ſelbſt einen Widerſpruch; denn ſie fordert, daß in der reinen Abſtraktion von der beſtimmten Wirklichkeit ſelbſt, in welcher nur noch der im reinen Denken geſetzte formelle Begriff eines Wirklichen überhaupt bleibt, dennoch von dieſem Begriffe aus die Nothwendigkeit des Gegentheils, des wahrhaft Wirklichen als des Gegenſatzes gegen jenes einfache (oder rein identiſche) Andere überhaupt, ſich ergebe, oder ſie fordert einen rein idealen Grund deſſen, das ſelbſt das rein Reale iſt; dieß iſt aber der Widerſpruch. Das Folgende wird dieß noch näher erweiſen, zugleich aber auch die nothwendige, allein wahre Antwort auf jene Frage geben. Es handelt ſich alſo um ein unbedingtes Wiſſen des Wirklichen überhaupt, wie es außer und unabhängig von dem bloßen Bewußtſeyn iſt. Dieſer rein formelle Begriff des Wirklichen überhaupt, von dem die Philoſophie, noch ehe ſie wirkliches Wiſſen wird, ausgeht, iſt ein ſchlechthin durch das Denken ſelbſt geſetzter; es handelt ſich darin um das Seyn oder das Andere überhaupt, wie es ſchlechthin für ſich (auf unabhängige Weiſe), ein dem Denken, welches daſſelbe zu ſeinem Objekte macht, auf unabhängige Weiſe vorausgeſetztes iſt. Allein eben darum kann das reine Denken noch in keiner Weiſe Anſpruch machen, Wiſſen des Wirklichen zu ſeyn, wie es außer und unabhängig von dem bloßen Bewußtſeyn iſt. Denn im reinen Denken iſt das Wirkliche, indem es ſelbſt als ein außer und unabhängig von dem bloßen Bewußtſeyn ſeyendes geſetzt wird, doch ſelbſt wieder nur innerhalb des reinen Bewußtſeyns geſetzt. Das reine Denken genügt alſo nicht in ſich ſelbſt der Forderung, welche von ſeinem eigenen Begriffe des unabhängigen Wirklichen ſich ergiebt, nämlich ein Wiſſen des Wirklichen zu ſeyn, wie es außer und unabhängig von dem bloßen Bewußtſeyn iſt. Das Wirkliche als ſolches iſt alſo von dem

Subjekte selbst aus (oder auf immanente Weise) nur zu erreichen in einem von dem bloßen (rein innerhalb seiner selbst bleibenden) Bewußtseyn unabhängigen Entäußertseyn des Subjekts zum Objekt. Es ist ein Entäußertseyn an das unabhängige Objekt, aber doch ein in sich Entäußertseyn des Subjekts, in welchem dieses auf entsprechende Weise wie im Denken (unbeschadet des vollkommenen Gegensatzes gegen dasselbe) in sich zugleich Objektivität ist. Und hierin ist die Wirklichkeit als die inhaltsvolle, wahrhaft bestimmte gesetzt; denn während das im reinen Denken gesetzte Andere als solches das einfache, rein identische ist, so ist dagegen das Wirkliche, wie es in jenem Entäußertseyn für das Subjekt ist, eben damit an sich selbst das Gegentheil des einfachen Anderen, das nicht blos in sich unterschiedene, sondern überhaupt wahrhaft Bestimmte und Inhaltsvolle. Das Seyn des Wirklichen für das Subjekt auf eine von ihm als bloßem Bewußtseyn unabhängige Weise ist die Anschauung oder es ist als dieses unmittelbare Seyn des unabhängigen Objekts für das Subjekt ein Erfahren des Andern, und das Obige ist so die nothwendige Deduktion der Anschauung."

So weit Planck. Er trifft in der That in seiner Deduktion den wunden Fleck des reinen Idealismus, das Widersinnige des Unternehmens, rein vom Begriffe des Wirklichen aus auf das vom Denken, also vom Begriffe Unabhängige, das ja als bloßer Begriff wieder nur etwas dem Ich Immanentes, insofern blos Subjektives ist, gelangen zu wollen. Aber es erhellt auch, daß die nothwendige Deduktion, mittelst deren P. den reinen Realismus begründen will, selbst sich widerspricht, indem sie unverkennbar idealistische Voraussetzungen enthält. Denn schon wenn er von einer nothwendigen Deduktion spricht, durch welche die Anschauung, die Erfahrung als Princip des Wissens erwiesen werden soll; so setzt er damit, da bloße Anschauung, bloße Erfahrung keine Nothwendigkeit involvirt und involviren kann, weil sie nur das Einzelne oder eine Vielheit von Gegebenem, nicht aber die in sich

allein nothwendige Allgemeinheit zu ihrem Inhalte hat, die dem beweiſenden Denken immanente Nothwendigkeit, alſo ein idealiſtiſches Princip als den höheren Grund voraus, auf welchem erſt die Anerkennung der Anſchauung und der Erfahrung als einer Erkenntnißquelle beruhen kann. Damit aber iſt zugleich evident, daß Anſchauung und Erfahrung nicht das einzige und nicht einmal das höchſte Princip des Wiſſens, ſondern daß ſie, wenn ſie wirklich eine Erkenntnißquelle ſind, nur ein beſonderes und formell abgeleitetes, weil in der formellen, dem Denken immanenten Nothwendigkeit begründetes Princip ſeyn können. Mit Einem Worte, das realiſtiſche Wiſſen kann, wenn es ſich ſelbſt verſteht, ſich nur auf das allgemeine Wiſſen, ſeine Geſetze und Principien gründen, ſich nur als einen beſonderen Zweig des allgemeinen Wiſſens erfaſſen und verwirklichen; aber eben deßwegen kann von einem Syſteme des reinen Realismus philoſophiſcher Weiſe gar nicht die Rede ſeyn. P. hat dieß unverkennbar ſelbſt gefühlt; darum geht er an ſeine Deduktion mit den Worten: ohne Beantwortung der Grundfrage, warum nicht Nichts, ſondern ein wirkliches, inhaltsvolles Seyn ſey, ſcheint es keine Wiſſenſchaft im unbedingten Sinne des Worts, ſondern mehr oder weniger nur ein Wiſſen von Thatſachen oder von Gegebenem geben zu können. Aber es ſcheint nicht blos ſo zu ſeyn, ſondern es iſt ſo und zwar mit Nothwendigkeit, und eben deßwegen leidet ſein ganzes Unternehmen an einem principiellen Widerſpruch. Der Schluß, welcher die Deduktion des Verf. ausmacht, iſt insbeſondere ein disjunktiver und lautet in Kürze: das Wiſſen des Wirklichen kann nur entweder den reinen Begriff des Wirklichen oder die Erfahrung zu ſeinem Princip haben; ein Drittes, Mittleres giebt es nicht. Nun kann das Wiſſen des Wirklichen nicht den reinen Begriff des Wirklichen zu ſeinem Princip haben. Alſo iſt nur das Zweite möglich; Erfahrung muß Princip der Philoſophie ſeyn, dieſe muß reiner Realismus werden. Aber dieſer Schluß und damit die ganze Deduktion des Verf. ſtützt ſich auf den Satz vom ausgeſchloſſenen

Mittleren, Dritten, welcher, weil er die Nothwendigkeit davon, daß Erfahrung Princip des Wissens seyn soll, begründet, selbst nicht auf Erfahrung beruhen kann, damit aber den ganzen Schluß, die ganze Deduktion, die sich formell auf ihn gründet, unmittelbar selbst umstößt.

Allein auch hievon abgesehen, so enthält der philosophische Anfang, wie ihn P. bestimmt, noch eine andere Voraussetzung, nämlich die, daß der menschliche Geist des Wissens des Wirklichen theilhaftig werden könne. Darum, weil das reine Denken als solches noch keinen Anspruch darauf machen könne, Wissen des Wirklichen zu seyn, sollen wir von der Anschauung und Erfahrung ausgehen müssen. Aber können wir denn überhaupt einen Anspruch darauf machen, das Wirkliche zu wissen? Die Möglichkeit hievon bezweifelt nicht allein der Skepticismus, welcher einerseits an die selbst von den Naturwissenschaften evident erwiesene Subjectivität aller unserer Empfindungen erinnert, andererseits alle Begriffe nur als aus den Empfindungen gebildete, hiemit alles Fundaments ermangelnde und selbst unwahre Abstraktionen betrachtet, sondern die universelle kritische Skepsis ist es auch, mit welcher immer noch und zwar nothwendiger Weise das philosophische Wissen beginnt und seinen Anfang nimmt, indem es aus dem dogmatischen Schlummer in dem empirischen Denken und den widerspruchsvollen Autoritätsvorurtheilen erwacht. Es ist daher auch unumgänglich nothwendig, daß der Anfang des philosophischen, somit des ächten Wissens als ein kritisch skeptischer gefaßt werde. Keine Voraussetzung irgend einer Art, auch nicht einmal diejenigen, welche Planck sich zu machen erlaubt, daß wir nämlich des Wissens des Wirklichen fähig und theilhaftig seyen, darf die Philosophie machen. Auch diese Annahme, welche P. als erwiesen voraussetzt, ist durchaus willkührlich, unerwiesen, ein bloßes Vorurtheil, welches in der Philosophie keine Geltung hat. Der Anfang der Philosophie, wie ihn P. bestimmt, ist zwar richtiger Weise ein erkenntnißtheoretischer, kein realphilosophischer, wie der Spinoza's, welcher mit dem realphilosophischen Begriff der Sub-

ſtanz beginnt, oder der der alten Jonier u. A. Aber ſein Fehler iſt, daß er ein dogmatiſcher Anfang iſt; hiedurch hebt P. die hohe Freiheit auf, welche der wahre Geiſt der Philoſophie, ihr ſie von jedem andern Wiſſen oder vielmehr Halb- und Scheinwiſſen unterſcheidender charakteriſtiſcher Vorzug iſt und in der reinen univerſellen, wiewohl nur formellen Vorausſetzungsloſigkeit des Denkens beſteht.

Ich glaube in den vorangehenden Heften unſrer Zeitſchr. bewieſen zu haben, daß der formell vorausſetzungsloſe, kritiſch ſkeptiſche Anfang der Philoſophie in dem univerſell problematiſchen Urtheil: es iſt möglich, daß allem, was wir denken, das Seyn ſowohl entſpricht als nicht entſpricht, ſeinen logiſchen Ausdruck habe; daß ſodann die erſte dogmatiſche Setzung, zu welcher die Philoſophie von jenem Anfang aus fortſchreiten muß, in der Aufſtellung der univerſellen apodiktiſchen Urtheile beſtehe, welche zu ihrem Inhalt die Denkgeſetze haben; daß endlich jede weitere dogmatiſche Setzung, auch die des Seyns des Denkens ſelbſt in dem Sinne, in welchem dieß allein hier genommen werden kann, d. h. in dem Sinne nicht etwa des blos ſubjektiven, ſondern vielmehr des objektiven Seyns, des Anſichſeyns, erſt nach jener erſten dogmatiſchen Setzung und auf Grund derſelben hin erfolgen könne, wenn die Philoſophie ſtreng methodiſch verfahren will. Giebt man mir nun zu, daß der Unbeſtreitbarkeit und Unbezweifelbarkeit des Seyns des Denkens d. h. der Unmöglichkeit, das Denken als nicht ſeyend zu denken, in Wahrheit eine Denknothwendigkeit und, näher zugeſehen, das Denkgeſetz der Identität und des Widerſpruchs zu Grunde liege; ſo iſt eben damit alles zugegeben, was ich wünſche. Denn es iſt eben damit zugegeben, daß die Unbeſtreitbarkeit und Unbezweifelbarkeit des Seyns des Denkens eine logiſche Folge von der Wahrheit der Denkgeſetze ſey, folglich auch erſt nach dem Erweiſe des Seyns der letzteren methodiſch richtig dargethan werden könne, nicht umgekehrt. Soll insbeſondere die Philoſophie mit dem univerſell problematiſchen Urtheil Ernſt machen, ſo kann unmöglich die Rechtfertigung des Satzes, daß

das Denken sey, an sich, objektiv sey, zugleich das Erste seyn, womit die Philosophie beginnen muß; denn im letzteren Fall wäre das universell problematische Urtheil bereits von Anfang an limitirt, also von Anfang an kein schlechthin universelles mehr.

Man verwechsele nur nicht das Seyn des Denkens mit dem Wissen von der Nothwendigkeit dieses Seyns. Jedes Urtheil, auch das schlechthin universell problematische, ist ohne Zweifel eine Denkhandlung, ist also auch ein Denken; das habe ich bereitwillig zugestanden und selbst behauptet. Aber nicht jedes Denken, nicht jedes Urtheil, weiß darum von der Nothwendigkeit (Unbestreitbarkeit, Unbezweifelbarkeit) des Seyns des Denkens. Dieses Wissen des Denkens von der Nothwendigkeit seines eigenen Seyns erfolgt erst durch einen Akt der Reflexion des Denkens auf sich selbst, auf seine schon vorangehende Thätigkeit, ist daher nicht mit jeder Denkthätigkeit selbst gegeben; es setzt überdieß nothwendig das Wissen von den allgemeinen Normen, nach welchen überhaupt die Denknothwendigkeit, das nothwendige Denken eines Seyns sich bestimmt, d. h. von den Denkgesetzen als solchen, die durch sich selbst gewiß sind, voraus. In methodologischer Hinsicht kann also die Selbstgewißheit des Denkens von seinem eigenen Seyn nicht der Anfang des philosophischen Wissens seyn. Streng methodisch muß aber die Philosophie verfahren; die Form ist ihr nicht gleichgültig; sie ist ihr Element, durch welches sie sich allein den reinen, freien Besitz der Wahrheit sichert, soweit wir desselben überhaupt fähig sind. Ein Anderes ist also das Ansich, dasjenige, was objektiv jedes Denken, auch das allererste ist, ein Anderes das Seyn dieses Ansich für das Denken, der Grad und die Stufenfolge, in welcher das Ansich auch für uns subjektiv wird, subjektiv in seiner Nothwendigkeit uns zum Bewußtseyn kommt.

Streng genommen, setzt an sich oder in objektiver Hinsicht jeder Anfang der Philosophie, auch der rein kritisch skeptische, nicht allein das Seyn des Denkens, sondern auch das

Seyn der Außenwelt, wie das Seyn aller der pſychologiſchen Vermittlungen, auf welchen das Denken beruht, des Empfindens, Wahrnehmens, Gefühls, Vorſtellens u. ſ. w. voraus. Denn es giebt in der That kein menſchliches Denken ohne ein Objekt, worauf es ſich bezieht und von welchem es ſich unterſcheidet, und ohne eine Baſis, auf welcher es ruht. Wir müßten alſo, wenn wir nur hierauf ſehen wollten, ohne Weiteres dem rein dogmatiſchen, empiriſchen Realismus huldigen, welcher die Philoſophie auf die Pſychologie als die Grundwiſſenſchaft gründete. Allein in ſubjektiver Hinſicht iſt dieß ſchlechthin unmöglich. Daß das Denken nicht ohne ein Objekt und eine reale Baſis denkbar ſey, das muß erſt bewieſen werden, und dieſer Beweis ruht auf Principien, Geſetzen des Denkens, die nicht ohne Weiteres klar und evident ſind, von denen vielmehr ſelbſt allererſt dargethan werden muß, daß ſie ſich ſelbſt begründen, und die Denknothwendigkeit ihres Seyns in ſich ſelbſt tragen, wie ſie die Principien ſind, auf welchen das nothwendige Denken eines jeden anderen Seyns beruht. Es wäre auch ein Irrthum zu glauben, daß die allgemeine Denknothwendigkeit der Grund der Denknothwendigkeit der Denkgeſetze ſey, alſo methodologiſch ihnen vorausgeſetzt werden müſſe; vielmehr beſteht die allgemeine Denknothwendigkeit ſelbſt in dem Beſtimmtſeyn des Denkens durch ſeine Geſetze und iſt nichts als dieſes Beſtimmtſeyn ſelbſt.

Die Begründung des realiſtiſchen Wiſſens iſt alſo nicht ſo leicht, wie Planck zu glauben ſcheint. Die Lehre von den Denkgeſetzen, wie überhaupt die ganze Wiſſenſchaftslehre mit P. an den Schluß des ganzen Syſtems ſtellen, heißt die nothwendige ſyſtematiſche Entwicklung des Wiſſens gänzlich umkehren. Schon der bloße Beweis davon, daß es ein realiſtiſches Wiſſen für uns gebe, daß alſo unſerem Denken ein Seyn im wahren Sinne des Wortes, alſo ein vom Denken Unabhängiges entſpreche, ſetzt ſchlechterdings die Wahrheit der Denkgeſetze der Identität, des Widerſpruchs und des Grundes voraus, welche demnach zu allererſt von der betreffenden Disci-

plin der Philosophie — und diese kann nur die Wissenslehre seyn — festgestellt werden muß. Vollständig geführt aber kann jener Beweis nur werden, wenn gezeigt wird, daß nicht nur ein reales Seyn des Denkens mit Nothwendigkeit müsse angenommen werden, sondern daß auch ein Seyn außerhalb des Denkens, also ein materielles Seyn als das Unabhängige und unsere Empfindungen Erregende trotz aller Subjektivität unserer sinnlichen Affektionen kraft des Denkgesetzes des Grundes vorauszusetzen sey. Auch dieser Beweis jedoch, welchen P. nicht geführt hat, kann nur in die Wissenslehre fallen, welche demnach die erste, weil jede Philosophie des Wirklichen, der Natur und des Geistes, bedingende Wissenschaft ist.

Indeß, wenn nun auch bewiesen ist, daß es ein reales Wissen gebe, d. h. daß unserem Denken ein von ihm Unabhängiges, das Seyn der Natur und des wirklichen Geistes, überhaupt entspreche, ja ihm selbst in objektiver Beziehung sogar vorauszusetzen sey; so ist damit der Realismus, sofern er ein Erkennen des Realen selbst seyn soll, noch keineswegs vollkommen begründet. Denn damit ist erst die allgemeine Möglichkeit eines Erkennens des Wirklichen, noch nicht aber die Wirklichkeit dieses Erkennens begründet. An dieser Wirklichkeit hat aber jene Möglichkeit ihren nothwendigen Zweck; diese letztere muß also zu der ersteren fortgehen. Wollen wir nun das Wirkliche wirklich erkennen, so müssen wir nicht nur wissen, daß ein solches Wirkliches für uns ist, sondern auch was es ist. Und hier gelangen wir zu weiteren apriorischen, hiemit idealistischen Voraussetzungen des Realismus, deren Realität ihrerseits auf das Daß eines Realen für unser Bewußtseyn, also auf die allgemeine Gewißheit sich gründet, daß es ein Unabhängiges von unserem Denken für unser Denken gibt. Denn wollen wir von irgend einem Wirklichen oder einer Reihe, einer Art und Gattung des Wirklichen, einen Begriff bilden, welcher das Was desselben, seine Wesenheit, Qualität oder Quantität enthält; so setzt dieß die allgemeinen Begriffe der Wesenheit, Qualität und Quantität, also die Kategorien, als unserem Bewußtseyn be-

reits immanente Denkbeſtimmungen voraus. Selbſt die einfachſte Wahrnehmung, z. B. dieſes Papiers als eines ſo und ſo beſchaffenen Dinges enthält ſchon die Kategorie des Dinges und ſeiner Eigenſchaften. Ebenſo beruhen die allererſten Wahrnehmungsurtheile, wie z. B. die Urtheile: es donnert, dieſe Roſe iſt roth u. ſ. w., auf den Kategorien, und zwar das erſte dieſer Urtheile, welches eine beſtimmte Lufterſchütterung als durch den Donner hervorgebracht ſetzt, auf der Kategorie der Urſache und der Wirkung, das zweite, welches von einem Dinge eine Eigenſchaft ausſagt, auf der Kategorie des Dinges und ſeiner Eigenſchaften. Die Kategorien aber können, wenn ſie ſchon den allererſten Wahrnehmungen und Wahrnehmungsurtheilen zu Grunde liegen', nicht ſelbſt von den Wahrnehmungen abſtrahirt, ſie müſſen folglich vom Denken gleichzeitig mit den erſten Empfindungen producirt und inſofern als ſelbſtthätige, urſprüngliche, nichtabſtrahirte Productionen des Denkens aprioriſchen Urſprungs d. h. rein im Weſen, der urſprünglichen Natur des Denkens begründet ſeyn. Allein dieß läßt ſich nicht allein von den Grundbegriffen, ſondern auch von den intellektuellen Grundanſchauungen der Vernunft, zu welchen Kant und nach ihm die meiſten Philoſophen Zeit und Raum rechneten, zu welchen aber auch die Zahl gehört, mit vollkommener Evidenz beweiſen. Dieſen Beweis hier zu führen, verbietet uns die Rückſicht auf den Raum. Darum beſchränken wir uns darauf, uns auf die unumſtößliche Thatſache zu berufen, daß die reine Mathematik die nothwendige Vorausſetzung aller reellen Wiſſenſchaft der Natur, insbeſondere aller ihrer Raum-, Zeit- und Bewegungsgeſetze iſt, ſelbſt aber nicht auf dieſe realen Naturgeſetze ſich gründet, ſondern ſchlechthin in der Natur der Zahl, der Zeit und des Raumes ihre innere, aprioriſche Vernunftnothwendigkeit hat. Die Grundbegriffe und intellektuellen Grundanſchauungen der reinen Vernunft, welchen Kant fälſchlich nur einen formellen und ſubjektiven Werth zuerkannte, ſind daher die idealiſtiſchen, aber ſelbſt realen Vorausſetzungen der Erkenntniß des Was alles Wirklichen, ſeiner

Qualitäts- und Quantitätsbestimmungen, mit Einem Wort der gesammten Natur und der Art und Weise ihrer Bethätigung.

Es ließ sich im voraus erwarten, daß Planck, obwohl er ein System des reinen Realismus ankündigte, doch auf die idealistischen Prämissen des realen Erkennens werde zurückgehen müssen. Das thut er denn auch in der That. „Wenn auch — so läßt sich der Verf. des Systems des „reinen" Realismus vernehmen — das Wissen auf eine Ableitung des inhaltsvollen Wirklichen von dem reinen Begriff des Wirklichen überhaupt als etwas sich rein Widersprechendes verzichten muß, so ist dadurch doch keineswegs aufgehoben, daß sich die bestimmte inhaltsvolle Wirklichkeit als das vollkommene Gegentheil des Nichts mit immanenter Nothwendigkeit ergebe. Denn mitten inne zwischen dem reinen Bewußtseyn und dem Entäußertseyn zum Objekt steht als die wahrhafte Vermittlung beider die Anschauung a priori. Sie als das zugleich Ideale und doch ebensosehr dem reinen Bewußtseyn entgegengesetzte, von ihm unabhängige Reale ist allein die wahrhafte Synthese zwischen der rein idealen (d. h. dem reinen Denken angehörigen) Nothwendigkeit, mit welcher ein Wirkliches überhaupt gesetzt wird, und der wahrhaft realen, von dem Bewußtseyn unabhängigen Weise des Seyns des Wirklichen für das Subjekt." Aus der aprioriſchen Anschauung in Verbindung mit dem reinen Begriffe des Wirklichen (der Kategorie) verspricht sogar P. alle Wirklichkeit zu produciren. Das Wissen, behauptet er, müsse ein wirkliches Erzeugen alles Inhalts werden, wie dieß von dem unbedingten Wissen gefordert werde. Zwar setze der Begriff eines Erzeugens alles Inhalts im Wissen selbst eine nothwendige Duplicität der Faktoren, das Denken und die von dem Denken unabhängige Passivität (die Anschauung). Allein indem von dem Denken, von dem Begriffe des unabhängigen Anderen aus die Nothwendigkeit dieser Anschauung als Inhalt gebenden Princips des Wissens gesetzt sey, so lasse sich mit Recht schon im Anfange des wirklichen Wissens von einem Erzeugen des wirklichen Inhalts sprechen, sofern die Anschauung a priori, obwohl an sich unabhängig, doch ihre Be-

deutung innerhalb des Wiſſens nur dadurch erhalte, daß ſie den von dem Denken (im Begriffe des unabhängigen Anderen überhaupt) geſetzten Keim aller Wirklichkeit in ſich aufnehme und hierin erſt zur Beſtimmtheit, zu wirklichem Inhalte geſtalte. Das ganze Syſtem aber ſey ein fortgeſetztes Erzeugen alles Inhalts deßhalb, weil durch die hinzukommende Thätigkeit des Denkens erſt die in der Anſchauung a priori enthaltene Conſequenz entwickelt, und eben damit dieſe Paſſivität, welche für ſich ein noch ebenſo Unfruchtbares ſey, zu einer Geburtsſtätte aller Wirklichkeit, einer idealen natura naturans werde.

Wie viel Wahres dieſe Auffaſſung habe, erhellt ſchon aus dem Obigen. Wirklich ſind die beiden Faktoren des realen Wiſſens, welche P. als ſolche aufführt, nämlich die Kategorien und die aprioriſchen Anſchauungen die idealen Vorausſetzungen und Elemente der Erkenntniß des gegebenen Wirklichen im Gebiete der Natur und des Geiſtes, und insbeſondere iſt es ganz richtig, daß die aprioriſche Anſchauung das Vermittelnde iſt zwiſchen dem reinen, in dem Kategorienſyſteme ſich entfaltenden Denken und der ſinnlichen Wahrnehmung. Allein, wenn wir auch davon abſtrahiren wollen, daß nicht einzuſehen iſt, wie ein Syſtem, welches ſich ausdrücklich auf jene idealiſtiſchen Elemente gründet, noch ein *Syſtem des reinen Realismus* ſeyn kann; wenn wir ferner auch von dem formellen Mißſtande abſehen, daß der Verf. die aprioriſche Anſchauung, die ihm eben *mitten inne ſteht* zwiſchen dem reinen Denken und der ſinnlichen Wahnehmung, ohne daß man weiß, woher ſie kömmt, gar nicht genetiſch ableitet, ſo wenig, als er die Natur derſelben als der Vermittlung zwiſchen dem Idealen und Realen begründet und beweiſt: ſo leidet doch die ganze Auffaſſung Planck's an den handgreiflichſten inneren Widerſprüchen, und P. ſagt einerſeits zu wenig andererſeits zu viel aus von dem Werthe und der Bedeutung des reinen Begriffs des Wirklichen und der apioriſchen Anſchauung.

Es iſt eine viel zu niedrige, durch nichts begründete Vorſtellung, welche P. von dem Werthe und Weſen des reinen Be-

griffs des Wirklichen, des von dem denkenden Selbst Unabhängigen verräth, wenn er diesen reinen Begriff, also die Kategorie, überall als einen blos formellen Begriff bestimmt. Diese Ansicht von den Kategorien als blos formellen Begriffen ist zwar von Kant aufgestellt worden und hat sich seitdem weit verbreitet; aber sie entbehrt allen und jeden Grundes. Der reine Begriff des Wirklichen ist der schlechthin allgemeine Begriff des Wirklichen, muß also nothwendig die allgemeinen Seynsbestimmungen, die in der realen konkreten Wirklichkeit nur als weiter entwickelt und näher bestimmt erscheinen können, zu seinem Inhalte haben, also ein inhaltsvoller Begriff seyn, wenngleich seine Inhaltsbestimmungen noch die allerabstrakteſten seyn müssen. Ist der reine oder schlechthin allgemeine Begriff des Wirklichen ohne allen Inhalt, so kann auch kein konkreter Begriff eines realen Wirklichen irgend einen Inhalt haben, so gewiß, als wenn z. B. der allgemeine Begriff des Menschen ohne allen Inhalt ist, auch die Natur des einzelnen Menschen oder der Völker, überhaupt der Besonderungen des allgemeinen Begriffs des Menschen, völlig inhaltslos seyn muß. Denn das Besondere kommt nicht von außen zu dem Allgemeinen hinzu, sondern verhält sich zu dem Allgemeinen nur als die explicatio impliciti. Keimartig d. h. in seinen Grundbestimmungen muß daher der allgemeine Begriff bereits dasjenige enthalten, was in dem Besonderen eine reifer-entwickelte Bestimmtheit gewinnt. Die Kategorie des Wirklichen erweist sich aber überdieß, wenn sie methodisch richtig abgeleitet, d. h. als die nothwendige Voraussetzung des Seyns eines Unabhängigen für uns begriffen wird, nicht nur als eine bloße Denk-, sondern zugleich als eine Seynsbestimmung. Unterschiede, welche dieselbe enthält und welche eben ihren Inhalt ausmachen, müssen daher nothwendig zugleich reale, inhaltsvolle Bestimmungen schlechthin alles Wirklichen seyn. Behauptet ferner P., daß der reine Begriff des Wirklichen der des unabhängigen Anderen sey, und bestimmt er doch wiederholt dieses Andere als das Einfache; so begeht er eine reine contradictio in adjecto. Denn ein einfaches Anderes ist rein undenkbar, weil es als Anderes schon nothwendig den Unterschied in sich hat. Das reine Wirkliche als das Andere des denkenden Selbst ist insbesondere, wie das denkende Selbst, hat mit ihm das Seyn gemein, nimmt also Theil an dem allgemeinen Seyn; aber es ist zugleich nothwendig ein anderes Seyn als das Selbst, ist eine besondere Art des Seyns, nämlich die objektive im Gegensatz zu dem Subjektiven. Folglich hat das Wirkliche, sofern es idealistisch d. h. vom reinen Selbstbewußtseyn aus als das reine Andere des Selbst bestimmt wird, nothwendig den Unterschied des allgemeinen und besondern Seyns in

ſich, iſt alſo nicht einfach, ſondern ſeinen Grundbeſtimmungen nach zweifach. Alles reelle Seyn ſchlechthin hat in der That eine Dualität von Beſtimmungen in ſich; kein Reales iſt, wie Herbart lehrt, einfach, ſondern jedes iſt thätige Einheit des Univerſellen und Beſondern. Vollends aber dieß ſog. einfache Andere, wie P. oft thut, auch als das Nichts beſtimmen, heißt eben mit geradezu ſinnloſen Formeln um ſich werfen, und iſt allerdings ein Beweis davon, daß P. wirklich dabei Nichts gedacht hat.

Andererſeits behauptet P. viel zu viel, wenn er in den citirten Worten das Wiſſen als ein Erzeugen alles Inhalts aus dem reinen Begriffe des Wirklichen und der aprioriſchen Anſchauung beſtimmt. Daß das Wiſſen ein ſolches abſolutes Produciren werde, das ſoll von dem unbedingten Wiſſen gefordert werden. Auch ſchon in den allererſten Sätzen des erſten §. ſeines Syſtems ſpricht er von dieſem unbedingten Wiſſen des Wirklichen als einer ausgemachten Sache. Aber iſt ſeine Vorausſetzung, daß der menſchliche Geiſt überhaupt es zu einem Wiſſen des Wirklichen bringen könne, durchaus unbewieſen; ſo wird ſeine Lehre durch die Annahme, die er aus den Syſtemen ſeiner idealiſtiſchen Gegner, Hegel's u. A., ohne Weiteres aufnimmt, daß nämlich das menſchliche Wiſſen ein unbedingtes Wiſſen ſeyn ſolle und werden könne, ein Syſtem des blinden, aller geſunden Selbſtkritik, aller ächten Skepſis ermangelnden Dogmatismus. Denn daß das menſchliche Wiſſen ein unbedingtes Wiſſen werden könne, hat P. nicht nur nicht bewieſen, ſondern hievon liegt das Gegentheil in der Deduktion von der Nothwendigkeit der Anſchauung und der Erfahrung, welche der Verf. am Anfang ſeines Syſtems gibt und durch welche er ſelbſt das Seyn des Wirklichen für das Subjekt auf eine von ihm als bloßem Bewußtſeyn unabhängige Weiſe erweiſen will. Iſt in Wahrheit das Wirkliche für das Subjekt auf eine von ihm als bloßem Bewußtſeyn unabhängige Weiſe geſetzt, ſo iſt das menſchliche Wiſſen nothwendig ein bedingtes Wiſſen. Denn bedingt iſt dem Begriffe der Bedingung zufolge alles, was ein Anderes außer ſich hat, das von ihm, wenn auch nur beziehungsweiſe, unabhängig iſt, und ohne welches doch es ſelbſt nicht ſeyn, nicht ſich verwirklichen kann.

Selbſt wenn wir einen tieferen, reelleren Begriff von dem reinen Begriffe des Wirklichen, als P. im Obigen aufgeſtellt hat, uns bilden; wenn wir, wie wir das in der That auch müſſen, die Kategorie des Wirklichen und alle anderen in ihr wurzelnden Kategorien als Begriffe auffaſſen, welche nicht ſchlechthin formell, nicht durchaus inhaltsleer ſind, ſondern die reellen, ſchlechthin allgemeinen Grundunterſchiede und Grundbeſtimmungen

des Seyenden enthalten; wenn wir sodann (wie dieß in der That auch die Aufgabe der Metaphysik ist) begreifen, wie die in dem Systeme der Kategorien nach ihren inneren, qualitativen Grundbestimmungen sich entfaltende allgemeine Wesenheit des Seyns in dem Elemente der aprioriſchen Anſchauung, der Zahl der Zeit und dem Raume und deren reinen Verhältniſſen, ihre reine quantitative Erſcheinung gewinnt: ſo haben wir damit doch immer nur ſchlechthin allgemeine Begriffe und Grundanſchauungen abgeleitet, aber das beſondere Weſen und die beſondere Erſcheinungsform, welche den realen Gattungen und Arten des Seyenden zukommt, noch nicht erkannt und begriffen. Dieſes beſondere Weſen der realen Gattungen und Arten ſammt ihrer Erſcheinungsform verhält ſich nun allerdings zu den ſchlechthin allgemeinen Begriffen der Weſenheit an ſich und der ſchlechthin allgemeinen Anſchauung ihrer Erſcheinung als ihre reelle Entfaltung und ſpecifiſch beſtimmte Verwirklichung, und inſofern könnte man glauben, daß wenigſtens von einer tieferen Erfaſſung der Kategorien und ihrer Schemata aus die geſammte reelle Wirklichkeit durch fortgehende Entwicklung der Grundbegriffe und Grundanſchauungen, alſo auf rein idealiſtiſchem Wege ſich begreifen laſſe. Allein wir müſſen hiebei wohl beachten, daß auch unſer Wiſſen der Kategorien und Grundanſchauungen in keiner Zeit ein ſchlechthin vollendetes, abſolutes, ſondern nur ein relatives, beſtändig fortſchreitendes iſt. Die reine Mathematik iſt thatſächlich in einer beſtändigen Evolution und Selbſtvertiefung begriffen, und das Gleiche werden wir von der Kategorienlehre zugeben. Iſt aber unſer Wiſſen des reinen Seyns und der reinen Erſcheinung nur ein relatives, nie ein abſolutes, unendliches, ſo läßt ſich auch rein von ihm aus nicht die unendliche Fülle der realen Beſonderheiten ableiten, ſondern zu ihrer begreifenden Erkenntniß iſt außer dem Wiſſen des Seyns an ſich und ſeiner Erſcheinung ſchlechterdings die induktive Erforſchung der beſonderen Gattungen und Arten des Seyenden erforderlich. Wie demnach einerſeits die realiſtiſche, von dem Gegebenen ausgehende Induktion an der allgemeinen Weſenheits- und Größenlehre oder an den aprioriſchen Kategorien und Anſchauungen ihr allgemeines idealiſtiſches Element hat, ohne welches ſie überhaupt gar kein Wiſſen werden kann: ſo bildet ſie andererſeits zugleich die nie verſchwindende, auch von der Philoſophie ausdrücklich anzuerkennende Vermittlung, durch welche die ſchlechthin allgemeinen Begriffe und Anſchauungen allein zu Begriffen und Anſchauungen der beſonderen Weſenheiten der realen Gattungen und Arten fortgebildet werden können.

Wenn nun die Kategorien und aprioriſchen Anſchauungen ſchon bei einer tieferen Ergründung doch als unzureichend ſich

erweiſen, um für ſich allein ein allen Inhalt erzeugendes Syſtem des Wiſſens zu begründen; ſo iſt dieß noch viel mehr der Fall unter Vorausſetzung der dürftigen Vorſtellung, welche Planck von dem reinen Begriffe der Wirklichkeit an ſich ausgeſprochen hat. Wie kann denn die aprioriſche Anſchauung den von dem Denken im Begriffe des unabhängigen Anderen überhaupt gehegten Keim aller Wirklichkeit in ſich aufnehmen und hierin zur Beſtimmtheit, zu wirklichem Inhalt geſtalten, wenn der Begriff des unabhängigen Anderen überhaupt lediglich formell, ſelbſt inhaltsleer und dieſes Andere ſchlechthin einfach, ja ein Nichts iſt? Eine bloße Form wird auch in der Anſchauung nur eine beſtimmte, begränzte Form, nie aber etwas Inhaltsvolles. Ein bloßes Einfaches aber läßt ſich gar nicht anſchauen, weil jede Anſchauung nothwendig Unterſcheidung von Anderem und in ſich ſelbſt iſt; denn das iſt eben das Weſen der Anſchauung im Unterſchiede von der bloßen verſchwimmenden, unklaren Vorſtellung, daß ſie zwar eine Vorſtellung aber eine durch den Gedanken in ſich und im Unterſchiede von Anderem beſtimmte Vorſtellung iſt. Das Nichts vollends läßt ſich weder anſchauen noch als ſeyend denken; denn es iſt ſelbſt nichts als der Begriff des reinen Gegentheils des Seyns, das demnach nicht ſeyn kann. Nun macht P. in ſeiner Kritik der Kant'ſchen Philoſophie, insbeſondere der ſynthetiſchen Urtheile a priori ſogar die Forderung geltend, daß von der einen urſprünglichen Syntheſe aus, wie ſie in der aprioriſchen Anſchauung geſetzt ſey, aller Inhalt nur auf identiſch nothwendige, inſofern analytiſche Weiſe, der Conſequenz nach ſchlechthin mit einem Mal geſetzt werden müſſe. Daß dieß abſolut unmöglich ſey, daß jeder Verſuch, auf die angegebene Weiſe zu einem Produciren alles Inhalts zu gelangen, bei jedem neuen Schritte, ſo oft wieder ein qualitativ von den vorangehenden Begriffen unterſchiedener Begriff gewonnen werden ſoll, nur mittelſt Unterſtellungen und Poſtulaten fortſchreiten könne: dafür liefert das Syſtem des Verf. hinlängliche Belege.

Er beginnt daſſelbe mit der Wiſſenſchaft der Natur, und eröffnet dieſe mit der reinen Anſchauung der Zeit. Allein dieſe iſt, wie er ſelbſt ſich einwendet, doch nur bloße Exiſtenzialform, noch keine reale Weſensbeſtimmung. In der Anſchauung des Raums — fährt er deßwegen fort — iſt die erſte reale Weſensbeſtimmung, der reine Unterſchied als Zumal gegeben. Heißt denn aber das den Inhalt des Wiſſens erzeugen? Weil die Zeit noch keine reale Weſensbeſtimmung iſt, wir aber doch, um weiter im Syſteme kommen zu können, eine ſolche haben müſſen, darum laſſen wir eine ſolche im Raume uns gegeben ſeyn. So folgert P., aber darum erzeugt er nicht in uns aus dem

Begriffe der Zeit den des Raums, sondern das, was er ausdrücklich in dem bloßen Begriff der Zeit mittelst der Analyse nicht findet und nicht finden kann, weil es wirklich nicht darin liegt, die reale Wesensbestimmung, das muß ihm im Begriffe des Raums gegeben seyn, d. h. das postulirt er und das findet er auf eine sehr bequeme, rein empirisch dogmatische Weise. Aber ferner: kann denn wirklich P. allen Ernstes behaupten, daß in der bloßen Anschauung des Raums eine reale Wesensbestimmung gegeben sey? Es ist ganz richtig daß wir keinen Raum d. h. kein Außereinander anschauen können, ohne die Ausdehnung und in dieser ein reales Wesen, welches ausgedehnt ist, vorauszusetzen. Aber darum ist doch in dem bloßen Begriff des Raums für sich noch nicht der Begriff der realen Wesensbestimmung selbst gegeben, sondern er für sich ist nur der Begriff der Form des Außereinander selbst, von welchem der des realen Wesens logisch wohl zu unterscheiden ist. In dem bloßen Formbegriff den des realen Wesens schon als gegeben setzen, ist daher eine logische Unterstellung. Daß vollends unmittelbar in der Ausdehnung ein Wesen und zwar als eine in sich selbst unabhängige, intensiv selbständige Existenz gesetzt sey, welche sich nothwendig zum Geiste vollende, — diese Behauptung des Verf., auf welcher seine ganze weitere Lehre beruht, enthält zu gewaltige Gedankensprünge, als daß wir dieß erst zu beweisen nöthig hätten.

Das Werk des Ver. ist eine fortlaufende Antithese gegen den subjektiven Idealismus, welchen Reiff erneuert hat, obgleich letzterer seinem Idealismus eine realistische Grundlage zu geben sich längst selbst gedrungen sah. Die relative Berechtigung zu einer solchen Antithese Plancks mißkennen wir dem Obigen zufolge am allerwenigsten. Wir sehen in beiden philosophischen Erscheinungen, dem Idealismus Reiff's und dem Realismus Planck's, ein Nachspiel zu dem wissenschaftlichen Drama, welches früher Fichte und Schelling im Großen aufgeführt haben. Wie Schelling in seiner früheren Periode dem Fichte'schen Idealismus des absolutthätigen, sich selbst setzenden Ich den Realismus der Naturphilosophie gegenübersetzte: so stellt Planck im Gegensatze zu dem Idealismus des unbedingten Willens die reale Wissenschaft der Natur als des dem Willen unabhängig Vorausgesetzten an die Spitze des Systems. Allein wie Schelling deßwegen immer im reinen, subjektiven Idealismus befangen blieb, weil er die Voraussetzung seines Gegners, daß nämlich das menschliche Wissen ein unbedingtes, absolutes Produciren sey, in ihrer principiellen Einseitigkeit nicht erkannte, sondern fortwährend selbst theilte, und deßwegen sogar das Wissen von der Natur als ein absolutes Produciren derselben bestimmte: so bleibt der

reine Realismus Planck's ein blos erſtrebter und verkehrt ſich in ſein Gegentheil, den reinen Idealismus, weil er dieſelbe Vorausſetzung ohne alle ächte Kritik theilt, daß nämlich das menſchliche Wiſſen ein Erzeugen alles Inhalts aus der reinen Anſchauung-apriori und dem reinen Denken ſeyn könne und ſolle; denn ein Syſtem, welches allen Inhalt des Wiſſens nur dadurch erzeugen will, daß das Denken die in der Anſchauung-apriori an ſich enthaltene Konſequenz entwickelt, iſt nichts als reiner, obwohl unausführbarer Idealismus.

So geht hier der reine Realismus in reinen, ſubjektiven Idealismus über, wie umgekehrt der ſubjektive Idealismus Kants, und zwar eben deßwegen, weil er nur ſubjektiv war, weil nach Kant die aprioriſchen Anſchauungen und Kategorien nur einen ſubjektiven, formellen Werth haben im Empirismus endigen mußte, und wie das Gleiche auch das Schickſal des Fichte'ſchen Idealismus war, der zuletzt geſteht, daß die Philoſophie nur die leere Form des Bildes aufſtellen könne, hinſichtlich des Inhaltes aber an das Leben verweiſen müſſe. Die ächte Philoſophie dagegen wird ſowohl dem idealiſtiſchen als dem realiſtiſchen Wiſſen eine reelle Bedeutung zuerkennen und beide als die verſchiedenen, ſich wechſelſeitig bedingenden und auf verſchiedene Kreiſe des Seyenden ſich beziehenden Verzweigungen des einen Wiſſens erfaſſen. **J. U. Wirth.**

Aus einem Tagebuche. Königsberg Herbſt 1833 bis Frühjahr 1846. Von Karl Roſenkranz. Leipzig 1854.

Dieſe neuſte Schrift von Roſenkranz hat ein gedoppeltes Intereſſe. Zunächſt ſpiegelt ſich mehr noch als in andern Werken die liebenswürdige, geiſt- und gemüthvolle Perſönlichkeit des Verf. in ihr ab, und ſchon darum wird ſie den zahlreichen Freunden deſſelben ein willkommenes Geſchenk ſeyn. Sodann aber birgt ſie unter der anſpruchsloſen Form perſönlicher Gedanken- und Herzensergüſſe einen vielfach auch ſachlich intereſſanten Inhalt, und wird daher auch diejenigen befriedigen, die der Perſönlichkeit des Verf. ferner ſtehen.

Sie iſt in der That als was ſie ſich giebt, ein Tagebuch, oder wie Roſenkranz in der Vorrede ſagt, eine Fragmentenſammlung von überwiegend confeſſionellem Charakter, weil eben einem Tagebuche entnommen, die indeß, da es dem Verf. nicht um eine Ausſtellung ſeiner Perſon zu thun geweſen, nur Bemerkungen von allgemeinerem Intereſſe, unter gewiſſe Rubriken in chronologiſcher Reihenfolge geordnet, darbietet. Dieſe Rubriken führen die Titel: 1. Speculation, 2. Kleine Annalen unſerer Philoſophie, 3. Schöne Literatur, 4. Politik, 5. Pädagogik, 6. Askeſe und 7. Miscellen. Schon hieraus erhellet, daß die Samm-

lung in der That aus „einer umfassenden Welt- und Lebensansicht hervorgegangen" und, da der Inhalt dem Umfange entspricht, wohl den Anspruch machen darf, für „ein Miniaturspiegelbild der Zeit vom Herbst 1833 bis zum Frühjahr 1846" zu gelten.

Uns interessiren vorzugsweise die beiden ersten Abschnitte, indem nur sie mit der Philosophie im engern Sinne sich beschäftigen. Der erste derselben ist, aus erklärlichen Gründen, an Umfang weit geringer als der zweite: die Speculation ist ihrer Natur nach eine entschiedene Feindin alles Fragmentarischen, aller bloßen „Bemerkungen." Dennoch finden wir auch in ihm manches geistvolle Apperçü, manchen schlagenden Gedanken. So z. B. die Antwort auf die Frage: Wie kann Gott innerhalb und außerhalb der erscheinenden Welt zugleich seyn? die Rosenkranz in der Gegenfrage giebt: „Wie kann ein Magnet durch ein Bret hin eine englische Nähnadel, die auf demselben liegt bewegen, also außerhalb und innerhalb des Bretes zugleich seyn?" — Oder jene Hinweisung auf den Gegensatz zwischen dem religiösen Glauben und der verständigen Reflexion, den R. in der Bemerkung charakterisirt: „Der religiösen Vorstellung ist es unangenehm, wenn der Verstand ihr das Detail zumuthet. Gewöhnlich lehnt sie ein solches Ansinnen mit romantischer Vornehmheit ab. Der Verstand aber kann nicht umhin, seine Fragen in das Detail zu treiben, z. B. ob Adam, da er nicht geboren worden, einen Nabel gehabt habe?" — Gegen Andres freilich müssten wir Einspruch erheben, wenn es auf streng wissenschaftliche Geltung Anspruch machen wollte. So wenn R. versichert: „Wie man aus dem Begriffe des Werdens den Begriff des Seyns oder des Nichtseyns weglassen könnte, ist mir unmöglich einzusehen" (S. 7). Wie aber, wenn der Gedanke des Nichtseyns nur dadurch entstände, daß wir *unterscheiden*? Wie wenn alles Nichtseyn zugleich mit der Mannichfaltigkeit des Seyns nur durch die *unterscheidende* Thätigkeit (Gottes) und somit nur als Moment des Unterschieds gesetzt wäre? Dann könnte vom Nichtseyn *schlechthin*, rein als solchem, gar nicht die Rede seyn; das Nichtseyn wäre vielmehr *nur relatives* Nichtseyn, nicht Nichtseyn *an sich*, sondern nur Nichtseyn in Beziehung auf ein von ihm unterschiedenes Seyn, das es nicht ist und das eben darum seinerseits zugleich ein relatives Nichtseyn ist, — also *Andersseyn*, wie denn auch in der That alles Werden nur ein Uebergehen von Seyn in Andersseyn ist. — Oder wenn Rosenkranz mit Recht gegen den Unfug protestirt, der von Hegelianern selbst mit dem Worte: absolutes Wissen, getrieben werde, und seinerseits hinzufügt: „Ich kann darunter nur Dasjenige verstehen, welches den Selbstbeweis der Wahrheit

erreicht," — ſo dürfte dieſe Definition doch wohl nicht genügen, um die beſtrittene Möglichkeit des abſoluten Wiſſens zu rechtfertigen. Denn das *abſolute* Wiſſen kann kein *einzelnes* ſeyn, weil das Einzelne als ſolches bedingt, relativ iſt, — es kann ſich alſo nicht bloß auf den Selbſtbeweis der Wahrheit beſchränken, ſondern muß zugleich ein ganzes, vollkommenes, allumfaſſendes Wiſſen ſeyn; und weil ein ſolches dem menſchlichen Geiſte nicht zukommt und zukommen kann, iſt der Unfug mit dem abſoluten Wiſſen unvermeidlich.

Nicht bloß umfangreicher, ſondern auch bedeutender und intereſſanter iſt der *zweite* Abſchnitt. Dieſe „kleinen Annalen unſerer Philoſophie" ſind in der That eine Art von Literaturgeſchichte der Philoſophie in nuce: es dürften nur wenige erhebliche Erſcheinungen in dieſem Gebiete der Literratur von 1833—1846 genannt werden können, über die ſich hier nicht ein treffendes Wort, eine geiſtreiche Bemerkung, zuweilen auch eine näher eingehende Kritik fände. Dieſe Revüe, die der Verf. vor unſern Augen das Heer der philoſophiſchen Schriftſteller paſſiren läßt, gewährt im Allgemeinen keinen ſehr tröſtlichen Anblick, bietet aber den großen Vortheil, daß man beſſer erkennen lernt, wie viel Schuld die Philoſophie ſelbſt trägt an dem Mißkredit, in den ſie allgemach gerathen iſt. Um dem Leſer eine Vorſtellung von dem Reichthum des Inhalts zu geben, nennen wir nur die Namen der Autoren, auf die ſich die Bemerkungen beziehen: Herbart, Beneke, Kapp, Fr. Groos, Krauſe, G. Schulze, Griepenkerl, Röer, Fortlage, Kähler, Kühne, Daumer, Sengler, Tafel, v. Sieger, Haſt, Droſte-Hülshoff, Biunde, Lord Brougham, Rirner, A. Kreuzhage, H. Ritter, Lautier, Bolzano, Hengſtenberg, Carlblom, van Heusde, Göſchel, Schubarth, J. H. Fichte, Ruge, O. Marbach, Hinkel, Weber, Reiff, Michelet, Trendelenburg, Schelling, Richter, B. Bauer, M. Stirner, Hennell, Whewell, Coleridge, Günther, Buczynski, Trentowski, Mehring, Gioberti, Wichert, Gerlach, Schmidt, Franke, Mirbt, Noack, Planck, Schopenhauer, Hartenſtein, Drobiſch, Lotze, Chalybäus, Lindemann, Ahrens, Hoffmann, Hamberger, Gabler, Hinrichs, Erdmann, Schaller, Hanne, Engels, Marr, Paulus, Schaden, Stahl, Weiße, Braniß, Damiron. — Die Bemerkungen ſind meiſt kurz, und wir hätten gewünſcht, daß der Verf. auch über Schellings „Philoſophie der Offenbarung", deren wiſſenſchaftlicher Werth uns herzlich unbedeutend erſcheint, ſich gleich kurz gefaßt hätte. Indeß gerade wegen ihrer Kürze heben ſie meiſt das punctum saliens treffend hervor; auch beſitzt R. Freiheit des Geiſtes genug, um die Verdienſte Andrer gebührend anzuerkennen. Nur wo es ſich um die Polemik gegen Hegel handelt, zeigt ſich die natürliche Befangenheit des Schülers. So z. B.

meint wohl Trendelenburg schwerlich, daß das „reine Denken" schlechthin unmöglich sey, sondern nur, daß es nicht ohne die Anschauung zu Stande komme und daß es für sich selbst, ohne die Anschauung, unfähig sey, einen Gedankeninhalt zu gewinnen und — dialektisch oder undialektisch — aus sich selbst weiter zu entwickeln. Rosenkranz durfte daher nicht bloß fragen: „Wie kann Trendelenburg das reine Denken für unmöglich erklären wenn er es nicht zu denken vermag? — — Wovon ich keinen Begriff habe, das kann ich doch nicht für unmöglich erklären", — ein Satz, der ohnehin nicht zutrifft: denn danach dürfte ich auch einen viereckigen Triangel nicht für unmöglich erklären. Vielmehr mußte er darthun, daß die Bewegung, die doch sogleich in dem Hegelschen „Uebergehen" des Seyns in Nichts mitspielt und den Begriff des Werdens liefert, keine Anschauung, sondern ein reiner Gedanke sey; er mußte überall, wo Trendelenburg zeigt, daß in den Fortgang der Hegelschen Dialektik sich die Anschauung eingemischt und ihn nicht bloß bedingt, sondern allein ermöglicht habe, seinerseits nachweisen, daß und wiefern dieß nicht der Fall sey. — Andere kritische Ausfälle überraschen dagegen wieder durch ihre schlagende Richtigkeit. So wenn R. bemerkt: „Bei meinen Discussionen mit Königsberger Herbartianern war ein Hauptpunkt der Begriff eines realen Wesens, den Herbart seiner ganzen Philosophie zu Grunde legt. Niemals habe ich hier das Zugeständniß erlangt, daß die Hypothese der realen Wesen consequent entweder zu einem atheistischen Atomismus oder zu einem theistischen Monadismus führen müsse. In Ansehung Demokrit's leugnete man die materielle Existenz der ursprünglichen realen Wesen; in Ansehung Leibniz' leugnete man, daß die realen Wesen als êtres représentatifs sämmtlich Vorstellungen hätten. — — Wenn ich dann aber folgerte, daß ich das reale Wesen, wenn es weder Atom noch Monade seyn solle, nur für ein ens logicum oder metaphysicum halten könne, für den Begriff des Dinges an sich, das, sich selbst affirmirend, was es nicht ist, als Störung seines Seyns von sich ausschließt, so sollte das auch wieder nicht wahr seyn. Was ist denn aber das reale Wesen, wenn es alles Dieses nicht ist?" —

Daß auch in den übrigen Abschnitten über schöne Literatur, Politik ꝛc. sich viel Geistreiches und Interessantes findet, brauchen wir wohl nicht erst zu versichern. Wie augenfällig z. B. hat sich die Bemerkung bewährt, die R. bereits im J. 1837 niedergeschrieben: „Wir Deutsche reden so unendlich viel von Politik, und am Ende, wenn es wirklich dazu kommt, ist sie uns höchst langweilig"! —

H. U.

# Verzeichniß

## der neu erschienenen philosophischen Schriften des In- und Auslandes.

Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Kön. Bairischen Akad. d. Wissenschaften. 7. Bd. 1. Abthl. Münch. 1854. (Darin: F. v. Lassaulx, zur Gesch. u. Philosophie der Ehe bei den Griechen; C. Prantl: üb. d. Entwickelung der Aristotel. Logik aus d. Platonischen Philos. — 2 Thlr.)

R. Alliot: Psychology and Theology: or Psychology applied to the Investigation of Questions relating to Religion, Natural Theology and Revelation. Lond. 1855. (7½ Sh.)

An Essay on Causality. By an Undergradnate of the University of Cambridge. Lond. Rivingtons. 1854. (1½ Sh.)

F. v. Baader's sämmtl. Werke 7. Bd.: Gesammte Schriften zur Religionsphilosophie. 5. Bd. Herausg. v. F. Hoffmann. Lpz. 1854. (2 Thlr.)

S. Bailey: Letters on the Philosophy of the Human Mind. Lond. Longman. 1-55.

J. Bayer: Aesthetik für weitere Kreise. Heft I. Prag 1854. (8 Ngr.)

J. Bergmann: Leibnitz in Wien, nebst 5 ungedruckten Briefen desselben üb. d. Gründung einer kaiserl. Akad. d. Wissens. an G. Heräus. Mit Anmerk. Wien 1855. (4 Ngr.)

A. W. Bohtz: G. E. Lessings Protestantismus u. Nathan der Weise. Göttg. 1854. (25 Ngr.)

J. C. Braniß: Ueb. d. Würde der Philos. u. ihr Recht im Leben d. Zeit. Rede beim Antritt d. Rectorats. Berl. 1854. (5 Ngr.)

J. B. Bouvier (episc. Cenoman.): Institutiones philosophicae ad usum seminariorum ed collegiorum. Logica, metaphysica, moralis. Par. 1854. (4 Fr.)

W. A. Butler: Lectures on the History of Philosophy. From the earliest Times till to the Neoplatonists. Edit. from the Authors Manuscripts by W. H. Thomson. 2 Vols. Cambridge, Macmillian. Lond. Bell. 1855.

H. Calderwood: The Philosophy of the Infinite; with special reference to the Theories of Sir W. Hamilton and M. Cousin. Lond. Constable 1854. (7½ Sh.)

K. Candidus: Einleitende Grundlegungen zu einem Neubau der Religionsphilosophie. Leipz. 1855. (12 Ngr.)

P. Chastel: De la valeur de la raison humaine, ou ce que peut la raison par elle seule. Par. Macquignon. 1854.

George Combe: Moral Philosophy. Second Edit. Lond. Simpkin 1854. (7½ Sh.)

J. Devey: Logic, or the Science of Inference, a Popular Manual. Lond. Bohn, 1854. (5 Sh.)

Dugald Stewart's collected Works, edit. by Sir W. Hamilton. Vols. II and III: Elements of the Philosophy of the Human Mind. etc. With many new and important additions. Lond. Constable. 1853. (24 Sh.)

E. Erdmann: Preußen u. d. Philosophie. Akad. Rede, gehalten zum Geburtstag Sr. Maj. des Königs. Halle 1854. (6 Ngr.)

A. L. A. Fée: Etudes philosophiques sur l'instinct et l'intelligence des animaux. Strasb. 1854. (2¾ Fr.)

J. F. Ferrier: Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being. Lond. Blackwood. 1854. (10½ Sh.)

R. Fognani: L'origine e l'officio della filosofia, dimostrati col fatto etc. Torino 1854.
K. Fortlage: System d. Psychologie als empirischer Wissensch. aus d. Beobachtung des inneren Sinnes. 1. Thl. Lpz. 1855. (2⅔ Thlr.)
A. Franchi: Del Sentimento. Torino, Degiorgis. 1854. (4 L.)
Ch. J. Fuchs: Das Seelenleben der Thiere, insbes. der Haussäugethiere im Vergleich mit d. Seelenleben des Menschen. Vorträge ꝛc. Erlang. 1854. (16 Ngr.)
J. W. Gilbart: Logic for the Million. With an Appendix on the Philosophy of Language. 4. Edit. Lond. Longman, 1854. (3½ Sh.)
Ders.: Logic for the Young. Ibid. 1855. (1 Sh.)
W. Gillespie: The necessary Existence of God. New Edit. Edinb. Black. Lond. Longman. 1854. (6 Sh.)
C. Greith u. P. G. Ulber: Handb. d. Philos. für d. Schule u. das Leben. 5 Bd. I—V. analyt. Philos. Freib. 1854. (1 Thlr. 8 Ngr.)
O. F. Gruppe: Gegenwart u. Zukunft d. Philosophie in Deutschland. Berl. 1855. (1¼ Thlr.)
Guépin: Philosophie du XIX siècle. Etude encyclopédique sur le monde et l'humanité. Par. Sandré. 1854. (6 Fr.)
J. Hamberger: Die Cardinalpunkte der Franz Baaderschen Philosophie. Stuttg. 1855. (7½ Ngr.)
L. P. Hickock: A System of Moral Science. Lond. Chapman 1854. (12 Sh.)
Hinrichs: Das Leben in d. Natur. Bildungs- u. Entwickelungsstufen desselben in Pflanze, Thier u. Mensch. Naturhistorisch-philosophisch dargestellt. Halle 1854. (12 Ngr.)
F. Hoffmann: Grundriß der allgemeinen reinen Logik als Leitfaden für akadem. Vorlesungen. 2. verb. Aufl. Würzb. 1855. (15 Ngr.)
Derselbe: Beleuchtung der neusten Urtheile über Baader's Lehre. Lpz. 1854. (12 Ngr.)
Derf.: Zur Widerlegung des Materialismus, Naturalismus, Pantheismus u. Monadologismus. Lpz. 1854. (10 Ngr.)
N. V. de Latena: Etude de l'homme. Par. Garnier. 1854. (7½ Ngr.)
J. Locke's Philosophical Works, Vol. II. Lond. Bohn. 1854. (3½ Sh.)
H. Sloman et A. T. Wallon: La logique subjective de Hegel, taduite etc. Par. Ladrange. 1854.
R. W. Mackay: Progress of the Intellect, as Exemplified in the Religious Development of the Greeks and Hebrews. Lond. Chapman 1854. (24 Sh.)
F. D. Maurice: The Moral and Metaphysical Philosophy of the middle Ages. Lond. Griffin. 1854.
G. K. Mayer (Prof. d. Dogm.): Der Mensch nach d. Glaubenslehre der allgem. Kirche u. im speculativen Systeme Günthers. Theol. u. philos. Studien. 1. u. 2. Heft. Bamb. 1854. (16 Ngr.)
E. Moy de Sons: Grundlinien einer Philos. d. Rechts aus katholischem Standpunkte. 1. Bd: Grundl. ein. Phil. des Privat- u. Kirchenrechts aus kathol. Standpkt. Wien 1854. (1 Thlr. 24 Ngr.)
Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers, publiés par l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux Arts de Belgique. T. XXIV. Brux. 1853. (Darin: Mémoire sur Démétrius de Phalère, considéré comme orateur, homme d'état, érudit et philosophe. par S. J. Legrand et F. Tychon. 4 Thlr.)
F. Michaelis: Kritik der Günther'schen Philosophie. Paderb. 1854. (27 Ngr.)
J. N. P. Oischinger: Speculative Entwickelung der Hauptsysteme d. neueren Philos. v. Descartes bis Hegel. 2 Bde. Schaffh. 1854 (4 Thlr.)

M. *** (olim philos. prof.): Compendium philosophiae ad usum seminariorum. T. III. psychol. ration., ethica, et historia philos. Ed. III. Par. 1854.

J. Palmes (presbytero): Curso de filosofia elemental. Logica. Metafisica. Etica. Historia dela Filosofia. Nueva ed. Par. 1854.

Questions de philosophie religieuse. T. I. Par. Callet. 1854.

R. v. Raumer: Die doppelte Recension des Textes von Kant's Kritik d. reinen Vernunft. Einige philolog. Bemerkg. Erl. 1854. (3 Ngr.)

H. F. D. Reichenbach: Ueb. d. Entstehung des Menschen. Ein kleiner Beitrag z. Anthropol. und Philos. Vorgetragen in d. Naturforscher-Versammlung zu Gotha. Altona 1854. (4 Ngr.)

E. Reinhold: Geschichte d. Philos. nach d. Hauptmomenten ihrer Entwickelung. 2. u. 3. Bd. 4. verb. Aufl. Jena 1854. (3½ Thlr.)

Ch. de Rémusat: Lord Herbert de Cherbury. Revue des deux mondes 1854, T. VII. Livr. 4.

J. Reynaud: Terre et ciel. Par. Turne. 1854.

F. Richter: Vorträge über die persönliche Fortdauer, zur Vermittelung zwischen naturwissenschaftl. u. theologischer Weltanschauung. 2. Aufl. Hamb. 1855. (1 Thlr.

K. Rosenkranz: Aus einem Tagebuche. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846. Leipz. 1854. (1⅔ Thlr.)

F. W. Th. Schliephake: Die Grundlagen des sittlichen Lebens. Ein Beitrag z. Vermittelung d. Gegensätze in d. Ethik. Wiesbaden 1855. (15 Ngr.)

Smith's Elementary Sketches of Moral Philosophy. New Edit. Lond. 1854. (7 Sh.)

G. F. W. Suckow: Die wissenschaftliche u. künstlerische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit. Berl. 1855. (3 Thlr.)

L. della Torre: Mosé Mendelssohn. Orazione etc. Padova 1854.

A. Trendelenburg: Machiavell u. Antimachiavell. Vortrag zum Gedächtniß Friedrichs d. G. in d. K. Akad. d. Wiss. 2c. Berl. 1855. (4 Ngr.)

J. N. Uschold: Grundriß d. Erkenntnißlehre. Amb. 1854. (10 Ngr.)

R. Wagner: Ueber Wissen u. Glauben mit besondrer Beziehung auf d. Seelen. Fortsetzung d. Betrachtung über Menschenschöpfung u. Seelensubstanz. Gött. 1854. (5 Ngr.)

S. Warren: The Intellectual and Moral Development of the Present Age. New Edit. Lond. 1855. (1½ Sh.)

W. Whewell: Elements of Morality, including Polity. 2 Vols. Lond. Parker 1854. (15 Sh.)

— Lectures on Systematic Morality. Ibid. (7½ Sh.)

— Lectures on the History of Moral Philosophy in England. Ibid. (8 Sh.)

W. Williams: The Philosophy of Evidence; an Enquiry into the Process of Belief. 2. Edit. greatly altered. Lond. Ridgway. 1854. (1½ Sh.)

J. Zuckrigl: Krit. Untersuchungen über d. Wesen der vernünftigen Geistseele u. d. psych. Leiblichkeit d. Menschen, sowie über d. Frage: inwiefern ist d. vernünft. Geistseele die Form des menschl. Leibes, mit Rücksicht auf d. Streit d. Gegenwart, die Concilien, Kirchenväter u. Scholastiker. Regensb. 1854. (1½ Thlr.)

## Druckfehler.

Bd. XXV. S. 66, Z. 6 v. unten l. Durchwohnung st. Durchwehung.

---

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

# Zeitschrift

für

## Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

**Dr. J. H. Fichte,**
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

**Dr. Hermann Ulrici,**
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

**Dr. J. U. Wirth,**
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

---

**Neue Folge.**
**Siebenundzwanzigster Band.**

**Halle,**
C. E. M. Pfeffer.
1855.

# Inhalt.


Seite.

Einige Worte über Herbart's Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch Herrn Professor Trendelenburg. Von Prof. Dr. Strümpell . . . . . 1

Arthur Schopenhauer. (Vortrag gehalten am 30. December 1854 in einer philosophischen Gesellschaft.) Von Prof. Dr. Michelet. 34

Englische Philosophie: Sir William Hamilton. Von H. Ulrici 59

Ueber die Gränzen des mechanischen Princips der Naturforschung. Mit Beziehung auf die Schrift von G. Th. Fechner: Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. Lpz. 1855. Von C. H. Weiße. . . . . 98

Kurze Anzeigen:

1. Prolegomena der speculativen Naturwissenschaft. Von Georg Blaßmann. Lpzg. S. Hirzel. 1855. . . . . 145

2. De pantheismi nominis origine et usu et notione exponit Eduardus Böhmer, phil. Dr. Hal. Sax. 1851. . . . . 156

Einige Worte über Herbart's Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch den Herrn Professor Trendelenburg. Von Prof. Dr. Strümpell. (Zweiter Artikel.) . . . . . 161

Ueber die Gränzen des mechanischen Princips der Naturforschung. Von C. H. Weiße. (Zweiter Artikel.) . . . . . 192

Arthur Schopenhauer. (Vortrag gehalten am 30. December 1854 in einer philosophischen Gesellschaft.) Von Prof. Dr. Michelet. (Zweiter Abschnitt.) . . . . . 227

Noch ein Wort über den Anfang und ersten Fortgang der Philosophie. Von J. U. Wirth. . . . . 250

Herbart's psychologisches Princip und seine allgemeine Bedeutung für die Seelenlehre. Von J. H. Fichte. (Erster Artikel.) 257

Recensionen:

An Investigation of the Laws of Though, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities. By George Boole, LL. D. Professor of Mathematics etc. Lond 1854. 273

The Divine Drama of History and Civilisation. By the Rev. James Smith. London, Chapman and Hall. 1854. . . 291

Verzeichniß der neu erschienenen philosophischen Schriften des In- und Auslands . . . . . 318

# Einige Worte über Herbarts Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben

durch Herrn Professor **Trendelenburg.**

Von Prof. Dr. **Strümpell.**

(Erster Artikel.)

Grade vor zwanzig Jahren schrieb ich in einem Alter von zwei und zwanzig Jahren meine Erläuterungen zu Herbarts Philosophie mit Rücksicht auf die Berichte, Einwürfe und Mißverständnisse ihrer Gegner *). Jene Zeit liegt noch klar in meiner Erinnerung. Durch frühzeitige philosophische Lektüre vorbereitet, hatte sich eine entschiedene Neigung für die Philosophie Herbarts in mir ausgebildet, welche während eines zweijährigen Aufenthaltes in der Nähe dieses seltenen Mannes durch eine volle Hingabe an seine Lehren ihre Befriedigung fand. Die auf die Jugend wohlthätig wirkenden und sie beglückenden Gefühle treuer Anhänglichkeit, tiefer Verehrung und dankbarer Pietät erregten und unterhielten die Lust an Arbeit und Selbstversuch. Bei solcher Gesinnung fand ich es damals kaum begreiflich, warum der Name des verehrten Lehrers nicht mit demselben Ruhm laut und öffentlich genannt wurde, dessen sich einige Philosophen vorzugsweise erfreuten, und noch schmerzhafter berührte es mich, wenn in den Werken Andrer und in den Zeitschriften, die von Herbarts Arbeiten Bericht gaben, Mißverständnisse, Entstellungen des Ausdrucks und der Gedanken oder gar Aeußerungen leichtsinniger Verdächtigung angetroffen wurden. Entstand hieraus einerseits eine stille Anklage bald der Kurzsichtigkeit bald des Mangels an billiger Werthschätzung geistiger Größe gegen die Zeitgenossen, so richtete sich andrerseits das Selbstgefühl an dem milden Ernste und der felsigen Charakterstärke des Mannes wieder auf, der sein wohlerkanntes Ziel unter so ungünstigen Bedingungen ungestört verfolgte und sich weder durch kränkende Angriffe noch durch die auch gegen ihn gebrauchten Waffen herabziehenden und lächerlich machenden Witzes nie zu einer unschicklichen Ge-

*) Göttingen, in der Dieterichschen Buchhandlung. 1834. Erstes Heft.

genäußerung verleiten ließ. Die Frucht dieser damaligen Gefühle und Reflexionen sind meine vorhin genannten Erläuterungen.

Die Hoffnung, welche die jugendliche Unkenntniß der literarischen Verhältnisse an die Veröffentlichung derselben knüpfte, konnte sich natürlich nicht erfüllen. Die alten Gegner setzten ihre Fehler fort und neue Wortführer brachten noch andere hinzu. Auf diese Weise hat sich seit jener Zeit, also während der letzten zwanzig Jahre, ein Material angesammelt, welches leicht zur anhaltenden Fortsetzung der Erläuterungen hätte Stoff geben können, wenn eine derartige Benutzung desselben nicht wäre alsbald mir selbst als unangemessen erschienen. Der schwankende, mit Streit erfüllte Zustand der Philosophie, welcher allerdings durch bedeutende Schwierigkeiten der Sache, aber noch viel mehr dadurch herbeigeführt ist, daß es den Philosophen häufig an einer klaren Erkenntniß der formalen Bedingungen eines haltbaren Wissens und an der hiermit verbundenen Vorsicht und Bedächtigkeit im Urtheilen fehlt, während sie zu raschen und kühnen Behauptungen nur allzu geneigt sind, schreckte von einer ferneren Theilnahme an der Polemik und von einer Arbeit zurück, die nur einen neuen Beitrag dazu gegeben hätte. Außerdem drängte sich die Ueberzeugung auf, daß bei schon festgewordenen ganz entgegengesetzten theoretischen Meinungen keine Beweisführung die Träger solcher Meinungen von deren Unrichtigkeit überführt, sondern es gerathener ist, die Correction der Irrthümer, die einmal auf dem theoretischen Gebiet im Umlaufe sind, lieber der Zeit zu überlassen, als ihre schon vorhandenen Verwebungen noch weiter zu treiben. Endlich ging in mir selbst eine Veränderung vor sich, die zu meiner eigenen Bildungsgeschichte gehörig auch eine größere Aufmerksamkeit beanspruchte. Bei aller Ergebenheit gegen den verehrten Lehrer konnte sich mein Denken doch gewisser Abweichungen nicht erwehren, auf welche die genaueste Bekanntschaft mit seinem System und ein vergleichendes Studium der Geschichte der Philosophie geführt hatten. Beurtheile ich auch gegenwärtig den Werth dieser Abweichungen anders, als

damals, wo sie dem jugendlichen Geiste in mehr als verdoppelter Größe erschienen, so haben sie doch für mich den Anfang dazu gebildet, daß mein Urtheil allmälig eine ganz objektive Stellung erreichte und die Philosophie Herbarts jetzt von mir so angesehen werden kann, wie jedes andere System. Worin diese Abweichungen liegen und wie weit sie sich über die Form und den Inhalt des Systems innerhalb der nächsten sechs Jahre erstreckten, ist in der kritischen Beleuchtung der Hauptpunkte der herbartschen Metaphysik ausführlich dargestellt *). Diese Schrift, welche von den meisten Gegnern der herbartschen Philosophie schon darum nicht verstanden werden konnte, weil sie mit der letztern selbst zu wenig vertraut waren, hatte die Absicht, innerhalb des engen Kreises der Schule eine möglichst unbefangene Auffassung der Lehre zu bewirken; sie sollte die Anhänger derselben über die innerhalb der Metaphysik oder überhaupt des theoretischen Theiles versteckten Mängel und Fehler in einer Weise aufklären, daß dadurch ein gemeinsames Bestreben hervorgerufen würde, ganz unbekümmert um die Meinungen der Gegner das Gebäude der eignen Ueberzeugung nach Form und Materie zu vervollkommnen. Das Fundament dieses Gebäudes war ganz unerschüttert und unversehrt geblieben, und die Darstellung zeigte den Verfasser in der Gesinnung unverändert und in der Richtung der herbartschen Principien treu und consequent fortschreitend. Aus diesem Grunde mag ihr Zweck, wenn aus vernommenen Aeußerungen darüber geschlossen werden darf, immerhin nicht ganz verfehlt genannt werden, und ich habe vielleicht ein Recht zu der Behauptung, durch sie mit dazu beigetragen zu haben, daß sich in die Bildung der herbartschen Schule weniger, als in die irgend einer anderen, eine für die Lehre des Meisters als solche einseitig animirte und deshalb gewöhnlich in Schulphraseologie sich verfangende Stimmung eingeschlichen hat.

Gewährten die Meinungen der Gegner über Herbarts Philosophie schon vor der Erscheinung dieser Schrift mir kaum

*) Braunschweig b. E. Leibrock. 1840.

noch ein Interesse, so konnte dies später noch weniger der Fall seyn. Das Meiste nämlich, was seitdem im Sinne eines Angriffes über jene Philosophie geäußert ist, hielt und halte ich noch jetzt für hinreichend widerlegt und berichtigt theils durch jene früheren Erläuterungen theils durch die von anderen Schülern und Freunden Herbarts seitdem erschienenen Schriften, so daß ein nochmaliges Zurückkommen auf ein viele Male Erörtertes überflüssig war. Andrerseits aber begann die Stellung der herbartschen Philosophie sich überhaupt zu ändern; die Aufmerksamkeit für sie wuchs; die Aeußerungen der Anerkennung mehrten sich; die Zahl ihrer Freunde und öffentlichen Vertreter in Schriften, an Universitäten und Schulen wurde größer, und die still herangebildete Wirkung unsrer Begriffe und Ansichten machte sich auf verschiedenen Gebieten so bemerkbar, daß Niemand mehr läugnet, daß der herbartsche Gedankenkreis jetzt einen nicht geringen Einfluß theoretischer und praktischer Art ausübt.

Wenn unter solchen Umständen der Verf. dieses Aufsatzes nochmals vertheidigend oder erläuternd sich über Herbarts Philosophie und im Interesse derselben äußern soll, so kann er nur durch einen besonderen Grund dazu bewogen werden. Ein solcher liegt nun für ihn in dem Umstande, daß ein sehr achtungswerther Denker und Gelehrter, nämlich Hr. Professor Trendelenburg, der sich schon zu wiederholten Malen über jene Philosophie kritisirend ausgelassen hat, im vorigen Jahre in den Annalen einer Academie *) seinen Angriff in einer Weise wiederholte, welche den Mitgliedern jenes Institutes und den sonstigen Lesern seiner Verhandlungen diesen Angriff leicht als einen gerechten und siegreichen erscheinen lassen könnte. Diesen Umstand will ich benutzen, nicht etwa um einen Streit zu provociren, sondern um, wo möglich, theils den etwaigen Eindruck jener

*) Ueber Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben. Von Adolf Trendelenburg. Abgedruckt aus den Monatsberichten der Königl. Academien der Wissenschaften. November 1853. Berlin bei Gustav Bethge. 1854.

Abhandlung zu schwächen, theils um zu den schon von andrer Seite mit Trendelenburg geführten Verhandlungen über Herbarts Metaphysik *) einen vielleicht auch für einen größeren Kreis von Lesern nützlichen Zusatz zu geben, und endlich, was für mich die Hauptsache ist, um dabei anzudeuten, in welchem Sinne mir die herbartsche Theorie in Bezug auf die Frage nach ihrer Haltbarkeit und weiteren Ausbildung scheint aufgefaßt werden zu müssen. —

## 1. Von den Widersprüchen in gewissen Erfahrungsbegriffen.

Wir werden durch Trendelenburgs Aufsatz in die früheste Zeit der Beurtheilungen der herbartschen Metaphysik zurückversetzt; denn so lange die letztere existirt, hat man es ihr auch entgegengehalten, daß die in gewissen empirischen Begriffen (des Dinges, der Veränderung, der Materie, der Bewegung, des Ich) von ihr aufgedeckten Widersprüche nicht vorhanden seyen: dieser Einwurf ist auch bei Trendelenburg der erste, von dem er ausgeht. Die Unhaltbarkeit desselben ist in meinen Erläuterungen S. 22—25 nach allen Richtungen, aus denen er damals herkam, nachgewiesen, und in den Worten Trendelenburgs erblicke ich keinen neuen Gesichtspunkt, der auf diesen Gegenstand nochmals in der alten Weise einzugehen veranlassen könnte. Auch ist die öfter wiederholte Bemerkung überflüssig, daß über diese Widersprüche schon darum nicht weiter polemisirt werden kann, weil sie als eine allgemeine psychologische Thatsache allen philosophischen Versuchen insofern zum Grunde liegen, als sie überhaupt die objektive Veranlassung sind, das gewöhnliche empirische, vorphilosophische Bewußtseyn zu verlassen und über die Welt andere Begriffe zu bilden, als diejenigen sind, welche man bei'm Philosophiren vorfindet. Es hat bis jetzt noch keinen Phi-

*) Leider sind mir diese Verhandlungen bis jetzt ganz unbekannt geblieben, sowie ich es auch bedauere, dasselbe von anderen auf denselben Gegenstand bezüglichen Aufsätzen, namentlich von Lotze und Fechner, sagen zu müssen.

losophen gegeben, durch den nicht in irgend einer Weise die Ansicht der Dinge, die der gewöhnliche Mensch von ihnen hat, abgeändert wäre; dies beweist, daß jene Ansicht d. h. gewisse zu ihr gehörige Begriffe, nicht bloß mangelhaft, sondern in sich unrichtig und ungiltig oder, allgemein gesagt, widersprechend seyn mußten. Dasselbe Faktum wird bei einer genaueren Untersuchung des Entwicklungsganges unsres Geistes als naturgemäß erkannt und in seinem ursächlichen Conner eingesehen *). Nicht weniger endlich stimmt es mit den sonstigen Eigenheiten unsrer Natur, namentlich mit der sittlichen, ästhetischen und religiösen Entwicklung überein, indem auch hier, überhaupt auf der ethischen Seite des Geistes, das Ideale, welches der Vollendung entspricht, an das Gebiet eines allerlei Abweichungen zulassenden Geschehens angeknüpft und deshalb erst nach einer Ueberwindung inneren Widerstreites erreichbar ist. Nur dieses Faktum ist es, was Herbart nicht etwa, da es längst bekannt war, zuerst angezeigt, sondern in seiner Weise metaphysich formulirt und dadurch zu einem klaren Bewußtseyn erhoben hat; was alle Philosophen vor ihm längst dargethan haben, hat er in dem Satze „die Principien der Metaphysik sind widersprechende Erfahrungsbegriffe" zusammengefaßt, und wer diesen Satz angreift, greift deshalb nicht etwa Herbart, sondern er greift die ganze Geschichte der Metaphysik an und verräth dadurch, daß er zu derselben eine falsche Stellung einnimmt.

Andererseits jedoch ist es wohl möglich, einen Eingang in die metaphysische Theorie auch auf einem Wege zu gewinnen, der die directe Berücksichtigung jener Widersprüche umgeht, ohne dadurch der Richtigkeit und Gültigkeit der Demonstration Abbruch zu thun, und mithin so, daß man, wenn man diesen Weg einschlägt, einem Jeden, der nun einmal von den Widersprüchen in den gewöhnlichen empirischen Begriffen nichts hören will, doch zu einer Einsicht in die Nothwendigkeit derselben Resultate verhelfen kann, die sonst aus der directen Bearbeitung jener wider-

*) Vgl. Herbarts Psych. Bd. 2. §. 139—145.

sprechenden Begriffe erhalten werden. Das bisherige Verfahren Herbarts setzt nämlich voraus, daß man im Beginn des Philosophirens von einem Zustande des Bewußtseyns, überhaupt der individuellen Bildung, ausgehe, auf welchen nur erst sehr wenige höhere Kulturpotenzen eingewirkt haben, gleichsam von einem Bewußtseyn, welches, so zu sagen, nur vom Sehen und Hören, überhaupt nur von den Sinnesthätigkeiten in den ersten sich daran knüpfenden Vorstellungsformen abhängt. Nur in Bezug auf dieses nackt empirische Bewußtseyn hat jener obige Satz seine Giltigkeit und nur von ihm aus waren bis dahin die meisten Philosophen in ihren ersten Reflexionen ausgegangen. Dieses Bewußtseyn aber ändert sich mit der Zunahme der Einflüsse, welche die Jugend aus den schon wissenschaftlich gebildeten Gedankenkreisen empfängt, und der philosophirende Anfänger, kann möglicher Weise gleichsam von jenem empirischen Normalbewußtseyn, welches die bisherige Metaphysik Herbarts voraussetzt, schon längst in Folge des nicht philosophischen Unterrichts (man nennt ihn leider nicht philosophisch) Abschied genommen haben. Setzt man dies voraus, d. h., nimmt man an, daß der zur Metaphysik Kommende schon durch die heutige Physik, Chemie und Physiologie seine alten, wir wollen einmal sagen, angeborenen Vorstellungsarten von der Außenwelt, von seinem Körper und von sich selbst corrigirt und der natürlichen Macht der ersten in den Kontinuen der Sinnesempfindungen und deren Reproductionen und Associationen auf Grundlage eines teleologischen Apparates (ein solcher ist der Leib im Verhältniß zur Seele) zu Stande gebrachten Weltauffassung eine Macht des Verstandes und der wissenschaftlichen Erkenntniß entgegengestellt hat, wie sie in einer Reihe unbezweifelbarer Sätze der genannten Doctrinen enthalten ist; so kann mit einem Solchen die Metaphysik auch anders angefangen werden, als mit Jemandem, der in seiner Auffassung noch gänzlich an die Ergebnisse eines unbewußten Vorstellungsmechanismus gebunden ist und an diese wie an Wahrheiten glaubt. Wer etwas von Physik versteht, weiß z. B. ohne alle skeptische Argumentation, daß alle

Eigenschaften der Dinge relativ d. h. immer nur Erfolge gegenseitiger Causalverhältnisse sind, und man mithin in keiner Eigenschaft, also auch nicht durch die Sinne das Wesen der Dinge zu erkennen erwarten darf. Wer etwas von Chemie versteht, weiß, daß, ohne auf die mechanischen Theilungen Rücksicht zu nehmen, kein Körperliches als ein qualitativ Einfaches, als ein reales Eins gedacht werden darf. Wer endlich einige Kenntniß von Physiologie hat, ist auch mit dem Satze vertraut, daß kein sensitiver Nerv über sich hinaus empfindet, mithin der Empfindungsinhalt der Erfahrung möglicher Weise nur der Erregungszustand gewisser Nerven seyn kann, sowie andrerseits, daß alle räumlichen und zeitlichen Prädicirungen sammt der Vorstellungsform, wonach das Auge farbige Gestalten, das Ohr die Töne und so jeder Sinn ein Etwas mehr oder weniger außer sich zu sehen, zu hören und vorzustellen geeignet seyn soll, auf einem sehr complicirten, aber niemals aus seiner Innerlichkeit herauskommenden Processe beruhen. Schon diese wenigen Sätze heben aber den gewöhnlichen Begriff des Dinges als eines Subjektes mit mehreren Merkmalen ganz auf und lassen es daher auch gar nicht bis zu derjenigen auf dem gewöhnlichen Wege allerdings logisch nothwendigen Umänderung desselben kommen, voraus für die frühere Metaphysik und auch für Herbart das Problem der Inhärenz oder des Verhältnisses zwischen Substanz und Attribut und eben hiermit die vielfachen Widersprüche entsprungen sind.*) Es wird ihm von vornherein gar keine Mühe und kein Bedenken erregen, die sogenannten wahrnehmbaren Dinge für projicirte Complexionen eigener Vorstellungen zu halten und in Bezug auf diese nicht, wie die bisherige Metaphysik, auf mancherlei Umwegen den Grund einer substantiellen, sondern unmittelbar nur einer psychischen Einheit zu suchen, und nach der Seite der Objektivität ohne Weiteres zu dem Aufbau einer Theorie des wirk-

*) Daß bei Herbart die metaphysische Behandlung des Problems der Inhärenz nicht rein ist, habe ich schon in meiner Kritik der Hauptpunkte der Metaphysik gezeigt.

lichen Geschehens überzugehen.*) Aehnliches geschieht andrerseits auf diesem Wege mit dem Begriffe der Materie, nur daß hier weder die Physik und Chemie ihre aus einer früheren Zeit überbrachten Begriffe von Atom oder kleinsten Massentheilchen u. s. w., noch die Physiologie ihre dynamischen Potenzen unter irgend welchen Namen, überhaupt keine dieser Doctrinen ihren eigenen, meist selbst nicht verstandenen theoretischen Begriffsapparat einmischen darf. Geschieht dies Letztere nicht, so hat offenbar durch die oben genannten Sätze oder, allgemeiner gesagt, durch die vom wissenschaftlichen Empirismus in der gewöhnlichen Auffassung der Dinge bewirkten Veränderungen auch der gewöhnliche Begriff von der Materie eine derartige Abänderung erfahren, daß das nur in eben diesem liegende, gleichfalls durch einen Widerspruch angedeutete Problem, wie das in dem Begriffe des Dinges, zu seyn aufhört. Es hat gar keine Bedeutung mehr, sich, wie früher, darüber zu streiten, ob die Materie endlich oder bis in's Unendliche theilbar sey, und die eine wie die andre Voraussetzung als widersprechend nachzuweisen, indem jetzt die von der Materie bis dahin im Sinne eines ausgedehnten Realen prädicirte Räumlichkeit gänzlich in das sinnliche Wahrnehmungsbild fällt, und die Frage, wie es zugehe, daß aus den entweder als einfach und untheilbar vorausgesetzten Elementen der Materie eine ausgedehnte Masse werde oder wie man von der letzteren ausgehend zu den einfachen Elementen gelangen könne, gar keinen Sinn mehr hat. Das Problem der Materie, wie man es bis jetzt behandelt hat, erscheint als ein unverstandenes uraltes Schulproblem, gleich wie der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen, und an seine Stelle tritt, wie bei'm letzteren, die Frage nach der Kausalität, so daß man, wie Herbart sagt „keine Substantialität ohne Kausalität", auch sagen muß, keine Materialität ohne Kausalität,

*) Solche Sätze, wie „keine Substantialität ohne Causalität" und „jedes Merkmal ist die Andeutung eines mehrfachen Realen", die Herbart auf seinem Wege erst nach mancherlei metaphysischen Wendungen findet, verstehen sich dann gewissermaßen von selbst.

was man aber wiederum, wie jenes, auf dem hier angedeuteten Wege viel früher erfährt oder vielmehr gleich von vornherein als ein sich von selbst Verstehendes einsieht. Auch rücksichtlich der Kausalität ferner läßt sich in der bisherigen Behandlung eine ähnliche Correction anbringen, wie bei'm Begriffe des Dinges und der Materie; auch sie nämlich ist bis jetzt, wenigstens zum Theil, unter dem Namen des Problems der Veränderung im engsten Anschlusse an die Trivialität des gewöhnlichen, von den Naturwissenschaften noch gar nicht berührten Bewußtseyns abgehandelt. Diesem Standpunkte gemäß entspringt, wie man weiß, gegenüber der vorausgesetzten Einheit des sogenannten Dinges ein Widerspruch über den anderen im Begriffe der Veränderung, indem das Eine nun dasselbe und nicht mehr dasselbe ist u. s. w. Dies Alles aber fällt, sobald man nur jenen Begriff des Dinges, von dem hier wiederum ausgegangen wird, nicht mehr gelten läßt, als ein dialectischer, wenn auch in seiner Weise und in der von der rohen Empirie ausgehenden Richtung ganz nothwendiger Lurus weg. Andrerseits jedoch hat die bisherige Behandlung des Begriffs von der Veränderung allerdings eine von der der übrigen genannten Begriffe verschiedene Bedeutung; es kommen bei ihr nicht bloß die im gewöhnlichen Begriffe der Veränderung liegenden Widersprüche in Betracht, sondern sie läßt sich auch, wie man weiß, auf diejenigen nicht empirischen, sondern in Folge der Veränderung nach den Gesetzen unsres Vorstellens entstandenen oder aber auch durch Reflexion erzeugten Begriffe ein, durch welche man eben die Veränderung, das Herkommen, die Entstehung dessen, was jetzt ist, aber früher nicht war, zu begreifen meint, nämlich auf die Begriffe der äußeren Ursache, der inneren Ursache und des absoluten Werdens oder Thuns. Was die bisherige Metaphysik über diese Begriffe sagt, muß man von dem über den gewöhnlichen Veränderungsbegriff Gesagten ganz absondern; das Letztere ist nach unsrer Voraussetzung bloße Schulreflexion und hat weiter keinen Werth, Jenes aber ist insofern bedeutend, als es die Untauglichkeit jener Begriffe zu einem Verständnisse des Geschehens, zu einer

Einsicht in das Herkommen der Ereignisse und eben hiermit die Nothwendigkeit aufdeckt, eine anderweitige Theorie von der Kausalität d. h. vom Geschehen zu suchen. Unser Gegner hat, beiläufig gesagt, von diesem Werthe jener Erörterungen in der Herbartschen Metaphysik, wodurch sie nicht bloß dem gewöhnlichen, sondern auch dem wissenschaftlichen d. h. auf die heutigen Naturlehren basirten Empirismus entgegentritt und auch ihm das Bedürfniß fühlbar macht, daß seine sonst ganz richtigen und mit der speculativen Auffassung ganz übereinstimmenden Sätze doch in Rücksicht auf die Kausalitätsbegriffe einer wesentlichen Berichtigung und Ergänzung nöthig haben*), allem Anschein nach keine Kenntniß oder kann, wenn er die letztere hat, ihnen diesen Werth nicht einräumen. Das Letztere ist in Rücksicht auf die eigenen Ansichten Trendelenburgs das Wahrscheinlichere, indem es ihm, der nach seinem Ausdrucke gradezu das Thun, also eine Art des Geschehens, als das Primitive d. h. noch früher, als das Seyende setzt, sehr unbequem seyn muß, einzugestehen, daß alle bisherigen ursächlichen Begriffe vom Werden, Geschehen, Thun oder wie man es sonst ausdrücken will, leere Vorstellungsformen sind. Wir begreifen sehr wohl, daß grade Trendelenburg viel daran liegen muß, die von der Metaphysik seit uralter Zeit bemerkten Widersprüche der besagten Art als Einbildungen oder als Kunststücke darzustellen, weil er nach unsrer Ueberzeugung, gleich wie Hegel, doch nichts Andres thut, als daß er eben den Widerspruch selbst zum Nerv, zum principium movens der Welt macht, nur in einer durch eine poetische Auffassung gewisser aristotelischer Aussprüche entstandenen liebenswürdigeren Weise, als Hegel. Dies beiläufig gesagt, läßt sich end-

*) Auch an dieser Stelle jedoch enthält Herbarts Metaphysik manche Sätze, welche sie erst durch einen weitläufigen Aufwand formell-dialectischer Wendungen findet, von denen sich der wissenschaftliche Empirismus auf seinem einfacheren Wege gleichfalls längst überzeugt hat; z. B. jetzt gilt es bei allen denkenden Naturforschern als ausgemachte Wahrheit, daß zur Hervorbringung einer Wirkung immer mehrere Ursachen concurriren, ein Satz, den Herbart als ein wichtiges Resultat seiner methodischen Behandlung des Problems der Veränderung ankündigt.

lich nicht weniger auch von den im Ichbegriffe nachgewiesenen Widersprüchen darthun, daß ihnen heutzutage, wo sich auch die psychologische Auffassung im Vergleich zu früheren Zeiten um ein gutes Stück gebessert hat, nicht mehr die Bedeutung zukommt, die ihnen Herbart damals mit Recht zuschrieb und die sie auch immer behalten werden, sobald man sich eben auf den Standpunkt ihrer Entdeckung zurückversetzt. Wenn nämlich irgendwo, so verräth die Herbartsche Metaphysik gerade an dieser Stelle ihre Abhängigkeit von der zeitweiligen Herrschaft einer philosophischen Doctrin; sie zeigt durch den starken Accent, den sie auf das Ichproblem legt, und durch die Art seiner Behandlung, daß sie nach dieser Seite recht eigentlich aus einer Zeit stammt, wo man Philosophie eben immer nur als Schulphilosophie trieb. Durch diesen Umstand sind in der Herbartschen Metaphysik und Psychologie formale und materiale Eigenschaften hervorgebracht, welche sie ohne jenen Umstand nicht haben würden, also Inhalt und Form derselben in einer Weise bestimmt, wie es ohne jenen Umstand nicht geschehen wäre. Dies zeigt sich eben besonders in der Wirkung der Last, welche die logischen durch Fichte eingeführten Formalitäten auch auf Herbart ausgeübt haben, durch die es verschuldet ist, daß die natürliche Klarheit und Einfachheit seines unbefangenen, vielseitigen und scharfen Denkens nicht gänzlich die Fesseln der Schulsprache abgestreift und nur die Objektivität der Natur und des Geistes zum Regulativ seiner Begriffsbehandlung und Ausdrucksweise genommen hat.*) Zunächst kann zwar hier der Begriff des Dinges

*) Mit der zu großen Abhängigkeit der Bewegung des Herbartschen Denkens von den übrigen Systemen in Folge immerwährender Berücksichtigung derselben ist auch eng der Umstand verbunden, daß wenige streng systematische Bearbeitungen einzelner Theile seines Systemes vorliegen. Hätte Herbart sich viel weniger um die Ansichten Andrer bekümmert, die wie sie nun einmal zu seiner Zeit waren, doch nicht weggeschafft werden konnten, sondern ihren Untergang von selbst finden mußten, wie sie ihn nun schon zum Theil gefunden haben, so hätten sich seine Ansichten, in bündiger Geschlossenheit und in der vollen Objektivität seiner Methodik entwickelt, vielleicht schon früher Eingang und Anerkennung verschafft, als es geschehen ist.

mit mehreren Merkmalen nicht so leicht und von vornherein, wie in Bezug auf die sogenannten Außendinge, als eine leere Vorstellung nachgewiesen werden, indem die Einheitlichkeit des Bewußtseyns d. h. die Beziehung aller inneren Ereignisse und Thätigkeiten auf ein und dasselbe Subject, sich selbst als Thatsache geltend macht; allein das Verständniß eben dieser Thatsache kommt doch auch hier, sobald man eben nur Sinn für Thatsächlichkeit hat, schwerlich in die Richtung hinein, in welcher sie bei Fichte gefaßt und auch bei Herbart als richtig gefaßt angenommen wird. Fichte nimmt an, daß jenes Subject und zwar nicht bloß in der Bedeutung des empirischen, sondern auch des reinen, absoluten Ich, seiner Realität nach unmittelbar durch den Act des Setzens verbürgt sey, und Herbart folgt dieser Annahme, nicht um ihr beizustimmen, sondern um nun aus dem Nachweis der aus ihr entspringenden Widersprüche ihre eigene Unwahrheit darzuthun. Dies führt ihn zu vielfach verschlungenen Erörterungen, auch selbst da noch, wo jene Annahme schon als unrichtig erkannt ist; und doch kann dieser Weg gänzlich durch eine sachgemäßere, nicht durch die Fichtesche idealistische Einseitigkeit verdorbene Auffassung vermieden werden. Worauf sich Fichte beruft, ist eine Thatsache; eine Thatsache ist nie ein Reales, sondern immer nur Wirkung gewisser Realitäten; sie deutet als ein Geschehendes auf ein Seyendes hin, kann aber nie die Qualität des Seyenden in der Weise determiniren, daß man sagen dürfte, eben die Bedeutung dieser Thatsache mache das Wesen selbst, das Reale als das, was es ist, aus. Dies aber thut Fichte und doch braucht es ihm Niemand zuzugestehen! Der Act, den wir als Setzung eines Subjektes in der Art bezeichnen, daß es sich als Gesetztes identisch weiß mit sich als dem Setzenden, ist nicht mehr und nicht weniger ein Hergang, ein Ereigniß, als der, den wir durch die Worte ausdrücken, daß es schneiet oder regnet, und kann immer nur, was Herbart durch den Satz ausdrückt, daß der Schein hinweist auf das Seyn, den Werth eines Erkennungsmittels für das Reale haben. Diese Auffassung des

Ich gleich von vornherein nicht als eines gegebenen Realen, sondern im Sinne eines Phänomens, einer Thatsache, spezieller gesagt einer Vorstellungs- oder Denkform, ist um so naturgemäßer und nöthiger, da auch die Unterscheidung zwischen dem sogenannten empirischen, individuellen Ich und dem reinen, absoluten Ich bloß eine idealistische Schulphrase ist, die gegen das Thatsächliche verstößt. Denn ist es richtig, und wir halten es für richtig, was Herbart nachweist und jeder Andre bestätigt finden kann, daß die vermeintliche Absolutheit des Ich wegen des unlösbaren Zusammenhanges desselben mit dem empirischen Ich sich doch nicht halten läßt, so kann eben dies sogleich und von vornherein auf Grund einer genaueren Auffassung des Thatsächlichen der Fichteschen Auffassung entgegengestellt werden, und es bedarf gar keiner Aufdeckung jener Widersprüche, die eben nur in der falschen Fichteschen Ansicht ihre Veranlassung hatten, sondern die Vorstellungsweise, die wir die Ichheit nennen, fällt in allen ihren verschiedenen Bildungsstufen, von derjenigen an, wo das Ich mit dem Wahrnehmungsbilde des Leibes und dessen Namen identisch ist, bis zu derjenigen hin, wo das Ich die Identität des von sich wissenden Subjektes seyn soll, in das Gebiet des innern Geschehens, ist eben deshalb kein Reales, sondern ein Proceß, ein Vorgang, der aber auf ein Reales hinweist. In solcher Auffassung haben demnach nicht bloß diejenigen Widersprüche, welche Herbart im Ichbegriffe nachweist, insofern das Ich als reales Subjekt mit mehreren Merkmalen oder als das reale Fichtesche Subjekt gedacht wird, dessen Wesen eben in dem Setzen seiner selbst liegen soll, ihre Veranlassung und ihren Werth verloren, sondern es gewinnt auch die bei Herbart sehr umständliche rein psychologische Behandlung des Ich eine andere, viel einfachere und sich dem ganzen Complex der psychischen Thatsachen mehr anschließende Gestalt.

Was ich aus dem Gesagten folgern wollte, muß einleuchten. Man kann bei'm besten Willen Trendelenburgs-Einwurfe, daß die behaupteten Widersprüche in gewissen empirischen Begriffen keine seyen, nicht bloß darum, weil ihm das ganze

Untersuchungsobjekt und auch der Geist der ganzen Untersuchung doch zu fern geblieben ist, keinen erheblichen Werth beilegen, sondern man kann ihm sogar seine Behauptung als richtig zugestehen, und doch bleibt das Resultat der Herbartschen Demonstration ganz unangefochten, weil es sich noch auf einem anderen Wege, ohne jenen Widersprüchen zu begegnen, herleiten läßt.*)

## 2. Von dem Seyenden und wirklichen Geschehen.

Ebenso alt zweitens, wie die Herbartsche Philosophie selbst, ist der gegen sie erhobene Einwurf, daß sie einen falschen Begriff vom Seyn habe oder daß sie mit ihrem Begriffe vom Seyn ein ungerechtfertigtes dialectisches Postulat einführe, welches gleich den Reden der alten Eleaten längst durch eine richtigere Einsicht verdrängt sey. Dies ist ihr sowohl von Seiten der Empiriker, wie der Philosophen vorgeworfen. Es hat sich hierin kräftig der Gegensatz ausgedrückt, den die Herbartsche Metaphysik sowohl gegen das Verfahren der rohen Empiriker; unter denen wir hier eine gewisse Klasse von Naturforschern verstehen, als auch gegen die Richtung und den Geist der nachkantischen Systeme bildet**). Die Empiriker, die, ohne irgend die selbst in der einfachsten sinnlichen Wahrnehmung und Beobachtung liegende und wirkende That des unsichtbaren Geistes zu ahnen, das Seyende vorzugsweise in greifbarer und allerlei Metamorphosen zugänglicher Materie suchen, sträuben sich gegen die Zumuthung, der Wahrnehmungswelt den Anspruch auf unmittelbare Realität nicht gelten zu lassen, sondern ihr unsinnliche und unräumliche Wesen als jene Welt bewirkende Ursachen zu substituiren: sie

*) Mit dem Obigen hängt genau das Urtheil zusammen, welches man über das von Trendelenburg über die Methode der Beziehungen Vorgebrachte fällen muß. Ich halte es nicht für nöthig, zu dem, was in meinen Erläuterungen S. 8—12 darüber gesagt ist, noch Weiteres hinzuzufügen, muß aber meine Verwunderung darüber ausdrücken, daß Trendelenburg und Andre, nachdem schon damals Herbarts eigner Aussage gemäß der Werth dieser Methode in der Form einer abstracten Formel auf sein Maß zurückgeführt war, wiederum auf dieselbe wie auf einen Kardinalpunkt der Herbartschen Philosophie zurückkommen.

**) Fries macht in gewisser Hinsicht eine Ausnahme.

können die Materie nur wiederum aus Materien begreifen. Die modernen Systeme andrerseits von Fichte, Schelling und Hegel haben allerdings eine ganz neue Sprache über das Seyende eingeführt, sind aber ebenso weit, wie der bloße Empiriker, von dem Seyenden fern geblieben, indem sie damit vielmehr das Werden, das Geschehen und Thun beschreiben: ja, sie sind recht eigentlich als die modernen Heraklitiker die Erzfeinde des Seyns. Darum schrieb ich schon in meinen Erläuterungen S. 55: „meine Meinung ist, daß die Begriffe vom Seyn und der einfachen Qualität, wenn ihre Bedeutung einmal erkannt ist und festgehalten wird, allein fähig sind, die Grundlage jener Systeme über den Haufen zu werfen, und daß über sie unser Streit nie aufhören wird." Und so ist es. Auch Trendelenburg, gleichfalls ein moderner Heraklitiker, empfindet naturgemäß eine starke innere Antipathie gegen den Satz, daß das Seyn die absolute Setzung eines Solchen sey, welches eben durch seine Beschaffenheit uns nöthigt, es absolut zu setzen, und zwar darum, weil auch sein Princip, sein Erstes, das der reale Grund von allem Andern seyn soll, eine solche Beschaffenheit nicht zu erkennen giebt.

Trendelenburgs Kritik gegen die Ontologie Herbarts ist mit die schwächste Stelle unter allem von ihm Vorgebrachten. Abgesehen von der falschen Auffassung, als ob die empirischen Begriffe nur durch ihren Gegensatz gegen einen anderen Begriff widersprechend würden und Herbart deshalb, weil er eines solchen anderen Begriffes als eines festen Punktes bedürfe, um die Erfahrungsbegriffe eines Widerspruchs zu zeihen, den Begriff des Seyns als einen solchen Rückhalt festzustellen suche (worüber in den Anmerkungen Art. II. unter b. das Nähere), beginnen die Einwürfe mit der ganz unhaltbaren Fiktion, wonach es eine Definition nur von componirten, abgeleiteten, nicht von ursprünglichen Begriffen geben und zu diesen letzteren auch der Begriff des Seyenden gehören soll. Herbart giebt weder die Annahme ursprünglicher Begriffe zu, noch hält er die Definition an die von Trendelenburg ihr gesetzte Gränze gebunden, noch läßt er

den Begriff vom Seyenden einen einfachen seyn, sondern componirt ihn aus dem Begriffe des Seyns und dem Begriffe der einfachen Qualität, und auch der Begriff des Seyns ist bei ihm zusammengesetzt, nämlich aus dem Genusbegriffe Setzung und der spezifischen Differenz absolut. Alsdann folgt der Einwand, daß Herbarts Definition das zu Erklärende schon voraussetze, indem die Erklärung des Seyenden nicht ohne den Setzenden gedacht werden könne, der selbst ein Seyendes seyn müsse: gleichfalls ein bekannter Einwurf, der aber, davon abgesehen, daß es nicht ohne Weiteres richtig ist, daß der Setzende auch ein Seyendes seyn müsse, gänzlich vergißt, daß unser Denken glücklicher Weise, sowie es befähigt ist, durch seinen subjectiven Act einen Unterschied zwischen Subjectivem und Objectivem festzustellen, ohne daß das als Object Gedachte darum ein Subjectives werde, so auch einen Unterschied zwischen relativer und absoluter Setzung machen kann, ohne daß darum, weil die eine wie die andre Setzung durch den subjectiven Act des Denkenden geschieht, auch der erkannte Unterschied beider Begriffe mit aufgehoben würde. Endlich soll die gegebene Erklärung des Seyns weder mit sich selbst übereinstimmen, da das Seyn oder die absolute Position einerseits lediglich dem negativen Ausdrucke der Nothwendigkeit gleichgesetzt, ihm andrerseits wiederum der Sinn untergeschoben werde, eine Setzung schechthin d. h. an sich und völlig ohne Beziehung zu bedeuten, noch soll das, was Herbart daraus rücksichtlich der absolut zu setzenden Qualität folgere, nämlich daß dieselbe ohne Einmischung von Negationen, schlechthin einfach und allen Begriffen der Quantität unzugänglich zu denken sey, ohne Erschleichung daraus gefolgert werden könne; vielmehr finde hier ein dialectischer Sprung statt von solcher Bedeutung, daß eine Vertheidigung der Herbartschen Metaphysik sich schon früher auf diesen Punkt, der das eigentliche Centrum des Angriffs sey und an welchem es sich entscheide, ob Herbarts Metaphysik stehe oder falle, hätte werfen müssen.

Indem die folgenden Sätze Trendelenburgs zu erkennen

geben, daß über die eben berührte Stelle schon einmal zwischen ihm und Drobisch verhandelt ist, er aber trotzdem nicht bloß bei seinen Einwendungen bleibt, sondern einen ganz außerordentlichen Werth auf sie legt, so habe ich bei der hohen Achtung, die ich vor Trendelenburgs Denken hege, es nicht unterlassen, den Sinn und die Tragweite seines Einwurfs möglichst genau zu ermitteln. Ich gestehe aber offen, daß ich mein oben vorangestelltes Urtheil über diese Kritik der ontologischen Begriffe in keiner Weise zu modificiren geneigt seyn kann. Zunächst erblicke ich darin, wie Drobisch, mehrere gründliche Mißverständnisse. So ist es z. B. nicht richtig, daß Herbarts Erklärung des Seyenden (soll heißen des Seyns) sich darauf beschränke, eine eigenthümliche Beziehung auf das setzende Subject anzugeben: richtiger läßt sich die Sache umkehren und sagen, das Seyn sey bei Herbart der Ausdruck der Gebundenheit des Denkens an den gegebenen oder durch Conclusion festzustellenden Unterschied der Qualitäten und der richtigen Beziehung derselben auf einander. Dieser Sinn liegt ebenso deutlich in dem Satze, daß die absolute Position schon in der Empfindung vorhanden sey, wie in allen übrigen erläuternden Wendungen, durch die der Unterschied zwischen der Setzung eines Absoluten und eines Relativen oder zwischen einer absoluten und einer relativen Setzung klar gemacht werden soll. So ist es ferner nicht richtig, daß jene Erklärung eine rein formale, nur durch die alte Definition des Nothwendigen eingeführte sey, wonach das Seyn lediglich dem negativen Ausdruck der Nothwendigkeit gleich gesetzt werde. Man muß vielmehr hier, wie überall, die verschiedenen Wendungen, die Herbart gebraucht, um den positiven Gehalt seines Gedankens dem Leser klar zu machen, von eben dem letzteren selbst unterscheiden; es darf niemals das Beweisverfahren, die Art, Jemandem etwas klar und verständlich zu machen, die Aufdeckung der Veranlassungen, wie man zu diesem oder jenem Begriffe gelangen kann, mit dem Inhalte des letzteren selbst verwechselt werden und es ist nicht wohl gethan, wenn man aus Hilfsmitteln, die für den Schüler bestimmt sind und diesem gute Dienste

leisten, nachher Vorwürfe und Einwendungen für den Lehrer zieht.*) Die Absolutheit der Setzung, über die ich gleich nachher meine eigene Ueberzeugung vorbringen werde, ist nicht, wie Trendelenburg meint, bloß gleich der Verneinung einer Verneinung, obwohl Herbart sich dieser logischen Fassung bedient, um den Begriff selbst hervorspringen zu lassen, sondern jene spezifische Differenz (absolut) ist recht eigentlich die Marke dafür, daß man die objektiven Naturen der Qualitäten beachtet und sie nach demjenigen Was, worauf jede Anspruch macht und dessen Anerkennung sie uns abnöthigt, von einander unterscheidet. Die absolute Setzung gegenüber der relativen ist nicht eine beliebige Erfindung, ein bloß ausgedachter Gegensatz, sondern ein nothwendiges Erzeugniß unmittelbar oder mittelbar gegebener Unterschiede, wie für Jeden, der den Gedankengang Herbarts rein und vollständig kennt, schon daraus einleuchtet, daß Herbart den Begriff derselben nur im Anschluß an die dabei betheiligten Qualitäten, wie Farben, Töne, Bilder, Schatten, Träume, Dinge u. s. w. und an die hiermit wiederum zusammenhängenden bloß begrifflich zu fassenden Wesenheiten, also immer nur durch seine Gebrauchsart zum Bewußtseyn bringt. Daher, wenn man dies weiß und beachtet, ist es bei Herbart nicht unrichtig, wenn er sich nun bei näherer Feststellung der Merkmale, die den Begriff der Absolutheit begründen, so ausdrückt, als ob diese aus eben diesem Begriffe folgten, wie die Merkmale eines analytischen Urtheils aus dem Subjektbegriffe; aber es ist völlig unrichtig und beweist ein arges Mißverständniß, wenn ein Andrer, der das Herkommen und den Sinn der Exposition nicht kennt, nun die Sache so darstellt, als ob Herbart aus einem bloß formalen Begriffe ganz unerhörter Weise Prädicate gefolgert habe, welche die Natur des Seyenden als solche treffen.

*) Man lese die Kapitel 2 und 3 in der Ontologie nach und man wird finden, wie das didactische Bemühen die ganze Exposition in Sprache und Gedanken beherrscht. Möchte Herbart auch in dieser Hinsicht nicht so viel Kunst aufgeboten haben, als er wirklich gethan hat und als mancher Leser gar nicht verträgt!

Vielleicht wird die Sache fühlbar, wenn ich noch einmal die vorhin von mir gebrauchte Formel, worin das Seyn definirt wird, wiederhole: Das Seyn ist die absolute Setzung eines Solchen, welches eben durch seine Beschaffenheit uns nöthigt, es absolut zu setzen. Hierdurch ist, glaube ich, besser, als durch Herbarts kurze Fassung, die Möglichkeit jenes Mißverständnisses vermieden, indem jetzt hervortritt, daß nicht die subjektive Thätigkeit der Setzung, d. h. des Denkens, sondern die Natur des Gedachten oder die Sache selbst das Bestimmende ist, und man nun leichter bemerkt, daß jene Begriffe der Einfachheit, Quantitätslosigkeit u. s. w. die von der Natur des zu setzenden Quale selbst gebotenen Bedingungen unsrer spezifischen Setzung, nicht aber Folgerungen aus der letzteren sind. Kann uns hiernach nicht im Mindesten weiter geniren, was Trendelenburg an einer anderen Stelle nochmals tadelnd wiederholt, daß Herbart erst den Begriff des Seyenden für sich bestimme und dann daraus Gesetze für die Qualität heraushole und hiermit ein Verfahren einschlage, das in den übrigen Wissenschaften unzulässig seyn würde, was aber auch ganz die Ansicht Herbarts und meine eigene ist, so muß es endlich noch gleichfalls als unrichtig bezeichnet werden, wenn er Herbart den Vorwurf macht, er habe in den Ausdruck der absoluten Position etwas Andres untergeschoben, nämlich den Sinn, was schlechthin d. h. an sich und völlig ohne Beziehung zu setzen sey, während ursprünglich, da er die absolute Position erläuterte, das „an sich" nur den Gegensatz gegen das nur Gedachte, das als solches aufgehoben werden kann, bedeutet habe, und es sey hier aus dem Gedanken einer Unabhängigkeit von unserem Denken stillschweigend eine völlige Beziehungslosigkeit auch in Rücksicht auf die innere Natur des Gedachten selbst gemacht. Dieser Vorwurf, den ich auch wohl ein stark Stück in der Geschichte der Auffassung der Herbartschen Ontologie nennen möchte, wenn ich nicht dadurch etwas über die Sache selbst Hinausgehendes auszusprechen fürchtete, ist eben nur der Totaleffect aller so eben nachgewiesenen Unrich-

tigkeiten, den eine nochmalige Lektüre des betheiligten Kapitels in der Ontologie leicht als einen selbstverschuldeten erkennen lassen würde.

Ohne hierbei länger zu verweilen, ziehe ich es vor, in Bezug auf Herbarts Ontologie einige andere Bemerkungen von meinem eigenen Standpunkt aus hinzuzufügen, die ich allerdings für geeignet halte, eine schwache Stelle derselben aufzudecken, zugleich aber auch die Mittel zur nöthigen Ergänzung anzudeuten. Ich gehe, ganz übereinstimmend mit Herbart, davon aus, daß es schon in den Vorstellungs- und Denkformen des gewöhnlichen Bewußtseyns Veranlassungen giebt, das Seyn in Bezug auf das Wahrgenommene in einem verschiedenen Sinne auszusprechen, jenachdem das Wahrgenommene selbst seinem Inhalte, seiner Qualität nach sich mit größerer oder geringerer Bestimmtheit und Selbstständigkeit im Raum und in der Zeit darbietet. Beispiele dazu erblickt leicht ein Jeder. Insofern nun Herbart sein Nachdenken an eben dieses gewöhnliche Bewußtseyn anknüpft, hätte er allerdings genauer, als er gethan hat, die unterschiedlichen Fälle der Art herausheben und zur Sonderung der ontologischen Begriffe gebrauchen können. Andrerseits ist es, auch wenn man nicht vom gewöhnlichen, sondern von einem durch einen wissenschaftlichen Empirismus schon mehr gebildeten Bewußtseyn ausgeht, auch für eben dieses leicht fühlbar gemacht, daß der Sinn, in welchem es den Begriff des Seyns gebraucht, nicht in allen Fällen derselbe ist. Theils nämlich löst sich hier eine große Anzahl vermeintlicher Realitäten, die das gewöhnliche Bewußtseyn noch für selbstständige Dinge hält, in das auf, was die Naturwissenschaft Proceß, Erscheinung und dgl. nennt, überhaupt mit einem Namen belegt, der ein Ereigniß, einen Compler zusammenhängender Begebenheiten und Vorgänge bezeichnen soll, theils erzeugt auch die Verwendung der Kategorie von Ursache und Wirkung eine allgemeine Trennung unter dem Gegebenen, indem der größte Theil desselben jetzt als abhängiger, den Charakter der Wandelbarkeit vertretender Effect, und ein andrer Theil als der reale und constante Träger der Ursachlich-

keiten gedacht wird, deren Wirksamkeit die gegebene Erscheinungswelt als Effect hervorbringt. Auf beiden Seiten also macht sich im Grunde dasselbe Resultat bemerkbar, daß nämlich, was die metaphysische Sprache als den Unterschied zwischen relativer und absoluter Setzung, zwischen Relativem und Absolutem bezeichnet, einen Unterschied zwischen Geschehen und Seyn oder, in Bezug auf das Objekt ausgedrückt, zwischen Geschehendem und Seyendem bedeutet, oder, wie Herbart sagt, zwischen Schein und Realem. Dieser Unterschied ist so nothwendig, daß es keine einzige philosophische Theorie giebt, in der er nicht vorkäme, und daß selbst diejenigen Systeme, die ein Werdendes oder eine Bewegung oder ein ursprünglich Kraftthätiges zum Grunde legen, wenigstens sprachlich denselben anerkennen und vom Geschehenden so reden, wie wenn es ein Seyendes wäre. Er ist subjektiv ein Bedürfniß des Denkens, welches beim Veränderlichen, dem Wechsel, der Bewegung, der Erscheinung, dem Effect, dem Zeitlichen, dem Werden, dem Schein, dem Relativen, dem Bedingten und Unselbstständigen nicht stehen bleiben kann, sondern in allen diesen Begriffen die Voraussetzung eines Etwas wahrnimmt, auf welches das in jenen Begriffen Gedachte bezogen werden muß und welches selbst die Natur eines Unveränderlichen, Wechsellosen, Ungewordenen, Absoluten beansprucht. Er ist aber auch objektiv von den Gegebenen selbst geboten, indem sich an diesem theils offenbare theils durch einfache Conclusion zu erkennende Unterschiede der Art geltend machen, daß das Eine auf ein Anderes als auf sein Vorausgesetztes hinweist und bei diesen Hinweisungen sich gleichsam nach Gradunterschieden der Selbstständigkeit ausprägt. In dieser, so zu sagen, subjektiven und objektiven Thatsächlichkeit erblickt Herbart mit Recht einen höheren Grund der Richtigkeit seiner Begriffsbestimmung des Seyns, und nichts Andres als eben dies will seine Exposition des Seyns bezwecken, nämlich darzuthun, daß alles Gegebene, selbst das, was das gewöhnliche Bewußtseyn für Dinge und das empirisch-wissenschaftliche Bewußtseyn für ein constantes Ursachliches, eine Kraft, ein Element, ein Atom und dgl.,

kurz für ein Seyendes hält, nicht dies, sondern ein Geschehen, ein Proceß, kleinere oder größere Complexe zusammenhängender Ereignisse, kurz Erscheinung oder Schein ist. Und ebenso andrerseits liegt hierin unmittelbar, daß alle jene Begriffe, die er gebraucht, das Seyende als solches für das Denken zu fixiren, gleichfalls von jener Thatsächlichkeit getragen werden und eben nur den Sinn haben, nicht wie Trendelenburg und mit ihm vielleicht mancher Andre meint, die Natur und Beschaffenheit des Seyenden auszudrücken, als ob die Einfachheit, Quantitätslosigkeit u. s. w. das Seyende selbst sey, sondern, während die Natur und individuelle Beschaffenheit des Seyenden als solche seyn mag, was sie eben ist und was wir nur aus der Natur des Geschehenden annäherungsweise erschließen können, die ebenso objektiv wie subjektiv nothwendigen Gränzpunkte festzustellen, die das Gebiet des Seyenden von dem Gebiete des Geschehenden unterscheiden.

Abgesehen nun von den verschiedenen Richtungen, die man von dieser Stelle aus einschlagen kann und die von Anderen eingeschlagen sind, um das Verhältniß des Geschehenden zum Seyenden zu bestimmen, zu begreifen, herzuleiten, fragen wir allein, wie es Herbart bestimmt hat und ob wir dieser Bestimmung beipflichten können. Zunächst hat man sich hier nach dem äußersten Punkte zu erkundigen, wohin Herbart die absolute Setzung fallen läßt und was er bis dahin stufenweise als ein Seyendes verneint und in das Gebiet des Relativen verweist. Alsdann kommt es darauf an, nachzusehen, unter welchen Gesichtspunkten er überhaupt seine Theorie des Geschehens angelegt und ausgebildet hat.

Was die erste Frage betrifft, so hat Herbart sich darüber in der Psychologie B. 2. S. 310 und dem entsprechend in der Metaphysik B. 2. in den Kapiteln, die vom Gegebenen, von der Auffassung des Realen durch Begriffe und vom Problem der Inhärenz handeln, sehr genau ausgesprochen. Ich wiederhole hier aus jener ersten Schrift (§. 141) folgende Sätze: „Ursprünglich ist jede Wahrnehmung (wie roth, blau,

süß, sauer) rein positiv, oder affirmativ; sie stellt daher ihr Object nicht als Merkmal oder Eigenschaft eines Dinges, sondern grade so dar, wie es bleiben müßte, wenn ihm das Seyn sollte zugeschrieben werden. Auf den gegenseitigen Hemmungen der Vorstellungen unter einander beruhen die Negationen und die Zweifel, ob auch das Wahrgenommene sey oder nicht sey; endlich die Unterscheidungen der Eigenschaften, denen nur ein inhärentes Seyn und eben darum kein wahres Seyn zugeschrieben wird, von den Sachen, in welche die Realität der Eigenschaften (des ersten Positiven) zurückverlegt wird.

Die Wanderung der Realität aus den Eigenschaften in die Sachen ist nur der erste Schritt zu einer weiteren Reise. Auf höheren Bildungsstufen entsteht die Frage nach der Einfachheit der Stoffe. Wie vorhin den Eigenschaften die Sachen, so werden jetzt den Sachen die Elemente entgegengesetzt; diese sind nun das wahre Reale; von ihnen haben die Sachen eine geliehene Realität, nicht anders als vorhin die Eigenschaften von den Sachen. Die Elemente, Feuer, Wasser, Luft, Erde — müssen sich weiterhin die Versuche des Chemikers gefallen lassen. Nun werden Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff das Reale; hingegen Wasser und Luft, vorhin Elemente, haben nur noch eine geliehene d. h. keine wahre Realität. Jedoch auch hierbei bleibt es nicht, sondern: Der Idealist findet, daß, wie die Eigenschaften, so die Sachen, die Elemente, die Grundstoffe des Chemikers, nur Anschauungen und Gedanken sind. Dahinter ist das Ich, welches dem Nicht-Ich Realität leiht. Aber auch der Idealismus wird widerlegt; einfache Wesen, ursprünglich ohne alle Mehrheit von Bestimmungen, treten hervor; auf das Zusammen solcher Wesen wird jedes Merkmal eines sinnlichen Dinges zurückgeführt. So wandert der Begriff des Seyns! Er zieht sich immer tiefer hinter das sinnlich Gegebene zurück und immer weiter wird der Weg von diesem Gegebenen bis zu dem Realen, wovon es getragen, woraus es erklärt wird. — Aber der Begriff des Seyns muß für jede Bildungsstufe der Erkenntniß sich irgendwo befinden, weil sonst Alles als Nichts

vorgestellt würde. Wo er sich finde, das ist das Erste, Charakteristische für diese Bildungsstufe in Hinsicht der ihr zugehörigen Auffassung der Welt. Hiernach richtet sich insbesondre der Begriff der Substanz. Da nun der erste von den zuvor bemerkten Schritten bei allen Menschen wirklich vorkommt: so gelten dem gemeinen Verstande die Sachen für das Seyende, und der Name Realität stammt her von res. Die Sachen sind, psychologisch betrachtet, Complexionen von Merkmalen; diesen wird unmittelbar das Seyn zugeschrieben. Es ist also die erste, gewöhnlichste Täuschung in der Auffassung der Welt, Aggregate sinnlicher Merkmale ohne Frage nach dem Princip ihrer Einheit für wahre Einheiten, und diese eingebildeten durch gar nichts (außer durch einen psychologischen Mechanismus) verknüpften Einheiten für real zu halten; während man sie bei einer genaueren Untersuchung nicht einmal denkbar findet, indem ein Vieles, das sich ohne alles Band bloß beisammen findet, nicht Eins seyn kann. Wenn aber weiterhin, vermöge der Urtheile, den eingebildeten Einheiten ein Prädikat nach dem andern einzeln beigelegt wird: so lösen sich die Einheiten auf in lauter Prädicate und es entdeckt sich, daß nun für die sinnlichen Prädicate gar kein Subject da ist. Jetzt folgt die zweite Täuschung; die Stelle des Subjects, dergleichen der Prädicate wegen nicht wohl zu entbehren ist, wird ausgefüllt durch ein unbekanntes Substrat, das gleichwohl nicht als schlechthin einfach, sondern entweder räumlich bestimmt (als ein Atom) oder als Besitzer von allerlei Kräften und Thätigkeiten (Leibnitzische Monaden) gedacht wird, und das von hier aus zu gar mancherlei vielgestaltigen Irrthümern Gelegenheit bietet. Zu den ärgsten unter diesen Irrthümern gehört einer, der als Verbesserung auftritt. Der Begriff des unbekannten Substrates sey im Grunde gänzlich leer; man könne ihn entbehren, indem man die daran geknüpften Kräfte und Thätigkeiten selbst als das wahre Reale ansehe. * Dadurch verwandelt sich das Reale nun gar in ein Relatives, das schlechthin Gesetzte in ein Bedingtes; denn Thätigkeiten sind nichts ohne von ihnen zu unterscheidende Producte

und Kräfte nichts ohne leidende Objecte. Sollen die Kräfte nicht nach außen gehen, so kommen, als Extreme von Ungereimtheit, jene Wirbel zum Vorschein, worin sich die causa sui mit dem effectus sui herumdreht." In diesen Sätzen, die allerdings ebenso wie die Behandlung desselben Gegenstandes in der Metaphysik eine Vermischung sogenannter psychologischer mit sogenannter metaphysischer Auffassung enthalten, liegt deutlich die Stufenfolge von Wahrnehmung oder Empfindung zur Sache oder zur einheitlichen Complexion mehrer Empfindungen oder Merkmale, dann zum Element, dann zum Ich oder, wenn nicht zu diesem, zu dem unbekannten Träger der Merkmale oder zur Substanz, und von dieser wiederum möglicher Weise zu Kräften und Thätigkeiten vor, bei deren Setzung es dann verbleibt, so daß diese als das wahre Reale angesehen werden. Dies ist aber bekanntlich und wie es aus den mitgetheilten Sätzen selbst erhellt, nicht Herbarts eigene Ueberzeugung, sondern bei ihm kommt die Setzung erst bei den sogenannten einfachen Wesen oder absoluten Qualitäten zur Ruhe, die er in unbestimmter Vielheit und ohne zunächst nach ihren Classenunterschieden zu fragen, um der Vielheit der gegebenen, auf Einheit Anspruch machenden Empfindungscomplexionen und und dann um je einer Empfindung willen annimmt, wobei die Substantialität als ein bloß relativer, nur in Rücksicht auf Causalität anwendbarer Begriff bezeichnet wird. Dieser Stufenfolge, wonach der Gebrauch des Begriffes vom Seyn d. h. der Gedanke, was als das eigentliche Reale festzuhalten sey, von dem in der einzelnen Empfindung Wahrgenommenen zu der Totalcomplexion der Merkmale, von dieser zur Einheit derselben, von dieser zu dem unbekannten Subjecte als dem substantiellen Träger der Merkmale, und von diesem zu den einfachen Wesen fortschreitet, welche in Folge vorauszusetzender Wechselwirkung innerlich mit einfachen Ereignissen oder Zuständen oder einem wirklichen Geschehen bekleidet sind, entspricht nun andrerseits eine Stufenfolge für den Begriff des Geschehens. Die gewöhnliche Auffassung hält schon Bewegung oder Ortsveränderung

für ein Geschehen; dann ebenso Zunahme oder Abnahme der Masse; dann ebenso Formveränderung; dann ebenso den Umtausch eines in der Wahrnehmung gegebenen Merkmals mit einem anderen oder eigentlich qualitative Veränderung; dann folgen die Ansichten des mehr wissenschaftlichen Empirismus, der das Geschehen in die Wirksamkeit von Vermögen, Kräften, allgemein in die Aeußerung der Ursachen setzt und nach diesen die Arten des Geschehens sondert. In Bezug auf diese Stufenfolge hebt Herbart einerseits alle bisher genannten Glieder in dem Sinne, daß sie ein wirkliches Geschehen ausdrücken sollen, auf, und setzt andrerseits an ihre Stelle eine Reihe andrer Begriffe, die zwar sämmtlich ein Geschehen, aber nicht in dem gleichen Sinne der Wirklichkeit und Wesentlichkeit ausdrücken. Alles was sich in unsrer Seele (und dasselbe gilt nach Verhältniß auch von jedem anderen Wesen) in Folge ihrer eigenen Mitverwickelung in den Proceß des wirklichen Geschehens als eine Art von Abspiegelung der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse bildet, die in dem unter den äußeren Realitäten stattfindenden Verkehr ihre Veranlassung haben, heißt nach Herbart das objektiv-scheinbare Geschehen (Met. 2. §. 293). Dies ist offenbar dasjenige Geschehen, welches in und mit dem Bilde vor sich geht, das wir die gegebene Wahrnehmungswelt nennen, also mit dem Weltbilde, das wir in uns tragen und unter dessen Bestandtheilen unser Vorstellen umherläuft. Dieses Weltbild, in dem sich das objektiv-scheinbare Geschehen ereignet, ist aber an sich selbst das höchst complicirte Product verschiedener psychischer Processe, die sich aus dem ursprünglichen oder primitiven wirklichen Geschehen in der Seele herausgebildet haben, und die deshalb von Herbart das abgeleitete Geschehen genannt werden: es ist der eigentliche Gegenstand der Psychologie, die allgemein ausgedrückt die Lehre von den Bildungsgesetzen des inneren Geschehens ist, welches in einer Anzahl primitiver Ereignisse in den Wesen seinen realen Grund hat. Diese letzteren Ereignisse selbst endlich bilden nach Herbart das eigentliche wirkliche Geschehen, welches darin besteht, daß

diejenigen Wesen oder diejenigen Substanzen, unter deren Naturen gewisse zur Wechselwirkung nöthige Bedingungen stattfinden, sich gegenseitig in gewisse eben von diesen Bedingungen abhängige innere Zustände oder Erregungen versetzen, welche Herbart bezüglich der menschlichen Seele oder der Substanz des menschlichen Geistes in den einfachen Empfindungscontinuen, wieweit dieselben von den ihnen schon anhängenden Formbildungen befreit gedacht werden, wieder erkennt. Hiernach durchläuft also der Gebrauch, den die Metaphysik von dem Begriffe des Geschehens macht, die drei Stufen des scheinbaren, des abgeleiteten und des primitiven wirklichen Geschehens.

Man erkennt nun leicht, daß diese Arten des Geschehenden zum Theil zusammenfallen mit den Arten des Seyenden. Zunächst setzt das gewöhnliche Bewußtseyn das wirkliche Geschehen, obgleich es nur innere Empfindung der Seele ist, als äußeres Empfundenes und zwar im Sinne eines Seyenden, als Grünes oder Bitteres oder Tönendes u. s. w. Desgleichen sind die Bestandtheile des Weltbildes, in dem sich das scheinbare Geschehen ereignet, jene Complexionen von Merkmalen, welche ihrem wahren Gehalte nach Formen des abgeleiteten Geschehens sind, während sie die gewöhnliche Auffassung für die sogenannten äußeren wahrnehmbaren Dinge hält. Nicht weniger ferner ist das vermeintliche Subjekt, von dem die Merkmale ausgesagt werden und welches die einheitliche Wesenheit des Dinges ausdrücken soll, gleichfalls ein abgeleitetes psychisches Product, und endlich bleibt auch die Substanz selbst dies nur so lange, wie lange ihr Begriff nicht corrigirt und für die bloße Bezeichnung eines Wesens im Verhältniß zu seinen eigenen in der Wechselwirkung mit anderen Wesen entstandenen inneren Zuständen erkannt ist. Im Grunde fällt also auch hiernach wiederum Alles in zwei Gebiete für den Begriff auseinander, in das Gebiet der eigentlichen Realitäten oder der einfachen Wesen und das Gebiet des Geschehens, welches auf jenes basirt ist, und es beweist dies, daß die Demonstration in der That gleich

von vornherein hätte auch hier den Weg einschlagen können, den wir oben als den kürzeren und eracteren bezeichnet haben.

Dies aber nur nebenbei bemerkt, entsteht jetzt die Frage, was Herbart bewogen hat, auf seinem Wege von dem Bilde der Außenwelt zu dem abgeleiteten Geschehen und von diesem zu dem wirklichen Geschehen und von diesem zu den einfachen Wesen eben bei diesen letzteren stehen zu bleiben und sie in dem Sinne zu setzen, daß sich das als solche Gesetzte nicht noch einmal, so zu sagen, an ein Anderes anlehnt? Auf diese Frage vermisse ich meinerseits jede Antwort in seiner Philosophie, d. h. es wird in ihr vergeblich ein Beweis gesucht, daß in den sogenannten einfachen Qualitäten oder Wesen das wirklich letzte Glied erreicht sey in der Reihe der Setzungen, welche von dem wahrnehmbaren Weltbilde mit dem sich in ihm ereignenden scheinbaren Geschehen beginnend, durch das abgeleitete Geschehen zu dem wirklichen Geschehen und durch dieses bis zu den absoluten Qualitäten fortschreiten. Das Bild der Welt mit seinem scheinbaren Geschehen ist allerdings nicht im absoluten Sinne, und doch ist es da; auch das übrige abgeleitete Geschehen ist nicht im absoluten Sinne, und doch ist es da und macht den schönsten und bedeutungsvollsten Theil unsres geistigen Lebens aus, ja, wir selbst sind recht eigentlich in ihm und es bildet die Geschichte unsres Bewußtseyns; auch das ursprüngliche, wirkliche Geschehen ist nicht im absoluten Sinne, und doch ist es die ewige Grundlage des geistigen Lebens; endlich die realen Wesen selbst, sie sind absolut, — so sagt man, und sie allein: warum ist dieser Ausspruch nothwendig? Was zwingt uns, anzunehmen, daß wir mit dem Titel „Wesen" hier nun wirklich das letzte Seyende erreicht haben? Ist es nicht erlaubt, anzunehmen, daß alle diese Wesen nur in demselben Sinne sind, wie man sagt, daß auch das ursprüngliche Geschehen ist? Liegt darin, daß wir um des Geschehens d. h. um des Scheines willen Seyendes setzen, nicht bloß soviel, daß wir, wie für das abgeleitete Geschehen ein primitives nöthig ist, so auch

wiederum für dieses eine feste Grundlage nöthig haben, die zum Tragen des Geschehens ausreichend genug seyn kann, ohne daß sie nicht selbst sollte ihrer Qualität nach wiederum durch ein Andres bedingt seyn können? Allerdings ist der Gedanke an sich richtig und nothwendig, daß es Seyendes geben muß, dessen Qualität uns auffordert, es nicht relativ, sondern absolut zu setzen; aber es fragt sich, ob nun eben dieser Gedanke da seinen Platz findet, wo Herbart seine realen Wesen erblickt, oder ob mit anderen Worten das unter diesem Namen um des Scheines willen Gesetzte und in demselben sich Verrathende wirklich solche Qualität darbietet, daß unsre Setzung die ächt absolute seyn muß, oder ob vielmehr alle diese Qualitäten zwar in Rücksicht auf den Schein und nach der Seite desselben hin nicht relativ, aber doch nach einer anderen Seite hin auch nicht absolut gesetzt werden dürfen.

Um die Eigenthümlichkeit dieser Stelle in Herbarts Metaphysik genau zu verstehen und zugleich den Fehler oder Mangel, den wir hier erblicken, nach Billigkeit zu würdigen und hierdurch auch die in Herbarts Philosophie selbst als möglich gegebene Ergänzung desselben wahrzunehmen, ist die Erwägung der zweiten Frage nöthig, unter welchen Gesichtspunkten Herbart seine Theorie des wirklichen Geschehens angelegt und ausgebildet hat. Die Metaphysik wird von Herbart als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung definirt und in dieser Definition wird ihr von vornherein, obgleich der Wortlaut eine viel größere Tragweite zuläßt, eine bestimmte wiederum sowohl zu den übrigen gleichzeitigen philosophischen Systemen wie zu der alten Metaphysik einen Gegensatz bildende Gränze gesetzt, wonach sie weder eine kosmologische noch eine theologische oder religionsphilosophische Richtung einhalten will. Herbart, im Idealismus gekräftigt, aber von Realkenntnissen angefüllt, ist außer Kant (und Fries) der einzige Originaldenker unter den neueren Philosophen, welcher mit allen Eigenheiten, den richtigen und falschen, den vielseitigen und einseitigen methodologischen Grundsätzen der sogenannten exacten Naturforschung gänzlich vertraut

war und derselben ein so großes Gewicht beilegte, daß er, wie ich glaube behaupten zu dürfen, seine Metaphysik lieber in den Händen der Naturforscher d. h. der Physiker, Chemiker, Physiologen u. s. w., als der eigentlichen Philosophen gesehen hätte und daß ihm an dem Beifalle eines einzigen tüchtigen Physikers oder Chemikers oder eines mit der Natur beschäftigten Mathematikers mehr gelegen gewesen wäre, als an dem Beifalle aller Philosophen. Herbart wollte mit der Metaphysik eine Naturphilosophie erreichen, welche den vollen Respect vor den sogenannten empirischen und mathematischen Methoden nebst dem ihnen eigenthümlich innewohnenden Geiste der Vorsicht, Genauigkeit, Bestimmtheit, Klarheit, enger und scharfer Begränzung der Untersuchungsobjekte, steter Berücksichtigung gewisser formaler Grundsätze, Fixirung der Begriffe und Schlüsse durch Maß und Zahl, durch Rechnung u. s. w. mit der Befriedigung des speculativen d. h. hier philosophisch theoretisirenden Bedürfnisses vereinigte. Zu diesem Geiste gehört es, eine auf die Natur gerichtete Untersuchung, mag nun unter Natur bloß das Gebiet der äußeren Phänomene oder auch mit diesem zusammen das Gebiet des inneren geistigen Lebens und seiner Entäußerungen gemeint seyn, immer so anzulegen, daß jedes Objekt nach allen Seiten *jetzt, da es einmal da ist, stets aus einem kleineren oder größeren Complexe von Ursachen innerhalb* des Naturganzen soll verstanden werden können, ohne daß eine Beziehung des fraglichen Objektes auf irgend Etwas, das nicht selbst zu dem Complexe der natürlichen Ursachen gehörte, dabei hineingezogen werden dürfte. Diesem Grundsatze gemäß reicht es nun für alle Naturforschung im genannten Sinne vollkommen aus, wenn rücksichtlich aller Erscheinungen substantielle Realitäten der Art vorausgesetzt werden, daß sie als *an sich* unwandelbare Grundlagen die Bildungsprocesse der Welt tragen, *ohne* selbst durch eine unzuverlässige, morgen sich anders als heut verhaltende Beschaffenheit den regelmäßigen Gang der Natur zu stören und den Gedanken einer durchgängigen Zuverlässigkeit der Naturgesetze in Frage zu stellen. Diese Bedingung ist so wesentlich

für alle Naturforschung, und eine Folge, die sich so nothwendig aus dem Begriffe einer vernünftigen Welt selbst ergiebt, daß sich ihr Bedürfniß stets ausgesprochen hat und in keiner Weise durch die Unterschiede alterirt wird, nach denen der Eine zu jener unwandelbaren Grundlage der Erscheinungen Atome oder ein Anderer Monaden oder ein Dritter absolute Qualitäten d. h. einfache Wesen gewählt hat. Unter der Alleinherrschaft eben dieses Grundsatzes nun hat auch Herbart seine Theorie des Geschehens angelegt und ausgebildet, und es ist deshalb erlaubt, zu sagen, daß der allerdings philosophisch bedeutende Unterschied, der zwischen seinen realen Wesen einerseits und etwa den gewöhnlichen Atomen andrerseits stattfindet, in der genannten Hinsicht ganz verschwindet, indem die letzteren offenbar ebenso gut, wie jene, dazu ausreichen, festliegende Anknüpfungspunkte für die Reihen der Ereignisse zu seyn, so lange man nämlich bloß darauf ausgeht, einen verständigen Zusammenhang unter den Naturereignissen aufzusuchen, ohne auf die Natur ihrer Grundrealitäten und die sonstigen Eigenheiten der Welt Rücksicht zu nehmen. Weiter, als dieser Gedanke, reicht in der That die Herrschaft der absoluten Position bei Herbart nicht: das absolut Gesetzte, das von dem Scheine gefordert wird, *bleibt für* ihn auf diesem Standpunkte keiner weiteren Beachtung werth; nicht bloß, daß wir nach seinem Ausspruche von der Qualität desselben nichts wissen sollen (was unmittelbar verstanden, richtig ist, im mittelbaren Sinne aber von ihm selbst aufgehoben wird), sondern Alles, wozu er bei der späteren Deduction den Begriff der absoluten Qualitäten noch verwendet, beschränkt sich außer ihrer realen Einheit auf die unter ihnen angenommenen Gegensätze, während er, hiervon abgesehen, so ganz in gleicher Weise von allen Wesen redet, daß Mancher, der das System sonst wenig kannte, die Meinung gefaßt hat, Herbart setze in der That alle seine realen Wesen als unter einander identisch und unterscheide etwa die Seele eines Menschen ihrer ursprünglichen Qualität nach gar nicht von der Seele eines Thieres oder von einer andern Substanz. Die Setzung der Wesen hat hier-

nach in der Metaphysik der ganzen Anlage seiner Theorie des Geschehens gemäß fast nur die Bedeutung, daß wir in ihnen, wie der Mathematiker in seinen Punkten die Anfänge der Construction oder die Anknüpfungsstellen seiner mechanischen Kräfte hat, ebenso die unveränderlichen Träger des wirklichen Geschehens besitzen, dessen Verlauf und Entwickelungsgang ganz unabhängig von denselben fortgeht und aus sich allein erkannt und begriffen werden kann.

Und doch ist dies nur die eine Seite der Herbart'schen Metaphysik, welche nicht berechtigt ist, unser Urtheil darüber allein zu bestimmen, sondern die eben nur innerhalb des Umfanges gilt, für welchen sie bewußtvoll und unter ausdrücklicher Abstraction cultivirt ist. Auch kann dem Begründer dieser Metaphysik darüber nicht der mindeste Vorwurf gemacht werden, daß er aus dem Bilde der Welt, welches seinem Geiste als der Totalausdruck seiner ganzen philosophischen Ueberzeugung vorschwebte, eben nur den einen durch die obigen Fundamentalsätze charakterisirten Zug hervorgehoben und in's Feinere zu zeichnen versucht hat. Es gehört dies, wie vieles Andre, zu Herbarts Charakter, daß er nicht Alles, was er zu wissen glaubte, rasch aussprach und unter die Menge brachte, daß es für ihn vielmehr außer der Frage, ob seine Gedanken auch einer methodisch haltbaren Demonstration zugänglich seyen, immer noch von mancherlei anderen Gesichtspunkten abhing, ob er schrieb und was er schrieb oder ob er nicht schrieb, von Gesichtspunkten, über deren Werth er für sein Handeln allein zu entscheiden hatte. In dieser Hinsicht hege ich für mich individuell die Ueberzeugung (die kein Andrer zu theilen braucht), daß der Umstand, warum Herbart seine theoretische Philosophie nicht ihrem eigenen ursprünglichen Geiste gemäß bearbeitet und insbesondre warum er sie nicht bis zu dem Ende ausgeführt hat, daß er selbst schon bei dem Entwurf ihrer Theile andeutete, vorzugsweise darin liegt, weil er zu dem sittlichen und religiösen Bewußtseyn seiner philosophirenden Zeitgenossen, die fast sämmtlich der pantheistischen Richtung folgten, sich in einem schneidenden Gegensatze fühlte

und doch die temporäre Macht jenes Bewußtseyns für zu groß hielt, als daß er, ohne im Geringsten auf Gehör hoffen zu dürfen, vielmehr unter der Wahrscheinlichkeit, seine Theologie oder Religionsphilosophie noch ärger, als das Uebrige, durch die Gegner entstellt zu sehen, seine eigene Ueberzeugung hätte der Oeffentlichkeit preisgeben sollen. Da dieser Umstand aber für mich selbst kein Gewicht hat und ich überdies, was ich sage, wenn ich es auch für den consequenten Ausdruck der Herbartschen Philosophie ansehe, doch auch als mein Eigenthum allein zu vertreten und zu verantworten habe, so mögen im nachfolgenden zweiten Artikel, einige Andeutungen über die fragliche Ergänzung der bisher bezeichneten Seite der Herbartschen Metaphysik von einem allgemeineren Standpunkte aus Platz finden.

(Ende des ersten Artikels.)

---

## Arthur Schopenhauer.

(Vortrag gehalten am 30. December 1854 in einer philosophischen Gesellschaft.)

Von Prof. Dr. **Michelet.**

### Erster Abschnitt.

Meine Herren, wenn es sich ziemt, am Schlusse eines Jahrs einen Rückblick auf die Vergangenheit zu thun, um zu sehen, worin wir etwa gefehlt, wo wir einen unserer Mitmenschen, einen unserer Mitphilosophen etwa betrübt oder verletzt haben, so ist es an der Zeit, gerade heute Ihnen einen Bericht zur Würdigung des Standpunkts von Arthur Schopenhauer, wie Sie ihn von mir verlangten, abzustatten. Denn Arthur Schopenhauer hat sich über die Katheder-Philosophen, über die Philosophie-Professoren, wie er mit vieler Verächtlichkeit den ehrenwerthen Stand nennt, den ich hier in diesem Kreise vielfach vertreten sehe und dem anzugehören ich mir zur höchsten Ehre rechne, deßhalb öffentlich beschwert, weil sie ihn mit Schweigen übergangen, und keine Notiz von ihm genommen haben.

Wir können nicht läugnen, dieß Unrecht ist ihm geschehen.

Als ich vor drei Lustern den Reigen Derer begann, welche die letzte deutsche Philosophie von Kant an zum speciellen Gegenstande einer geschichtlichen Darstellung wählten, habe ich Schopenhauers mit keiner Silbe erwähnt; und dieß Beispiel wurde meistentheils befolgt. Stellen Sie Sich nun einen einsamen, einen vereinsamten Denker vor, der die Wahrheit, die volle Wahrheit entdeckt zu haben, zu besitzen glaubt, und dann aus allen Standorten, von denen er zur Mitwelt sprechen will, ungehört vertrieben wird, so werden Sie die Bitterkeit verzeihlich finden, die er gegen seine Zeitgenossen hegt. In Berlin wollte er selbst ein Katheder-philosoph werden, zerschellte aber im zweiten Decennium dieses Jahrhunderts an dem welthistorischen Koloß Hegel, den er nun zur ganz besonderen Zielscheibe seines unbezähmten Hasses, seiner grenzenlosen Verachtung zu machen beschlossen. Auch mit seinen Schriften drang er nicht durch. An die Hauptschrift: „die Welt als Wille und Vorstellung," in vier Büchern, die in einer ersten Auflage 1818, und mit einem zweiten Bande von Zusätzen versehen in zweiter Auflage 1844 erschien, reihen sich andere an: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813), und „Ueber das Sehen und die Farben" (1816), welche das erste Buch des genannten Werkes weiter ausführen; „Ueber den Willen in der Natur" (1836), die zur Erläuterung des zweiten Buchs dient u. s. w. Während sein Vaterland ihn ignorirte, wurde er im Auslande anerkannt, wie dieß den Deutschen oft begegnet. Von Skandinavischen Akademien sind zwei seiner Schriften gekrönt worden: „Ueber die Freiheit des Willens", und „Das Fundament der Moral", die sich mehr auf das vierte Buch des zuerst angeführten Werks beziehen, und die er 1841 unter dem gemeinsamen Titel: „Die beiden Grundprobleme der Ethik" abdrucken ließ.

Alle diese rege Thätigkeit half nichts. Er blieb in der freien Bundesstadt einsam, unbeachtet, verlassen; — und ich kann wohl hinzufügen, unverdienter Weise. Jede redlich ausgeführte philosophische Grundansicht, sagt er, sey wahr, wenn sie gleich eine einseitige Auffassung bleibe. Wir wollen ihm dieß

zugeben. An dem Ernste, womit er an das Grundproblem der Philosophie gegangen ist, zweifeln wir keinen Augenblick. Seine Sprache ist blühend, kernig, einzelne Bemerkungen und Aussprüche vortrefflich. Die Frage hat er auf seine Weise gelöst, wenn auch allerdings sehr einseitig. Hierüber werden wir uns später mit ihm auseinandersetzen. Jetzt, wo wir nur sein persönliches Verhältniß als Philosoph betrachten, können wir nicht umhin, ihm den Vorwurf zu machen, daß er bei anderen Philosophen nicht dieselbe Ehrlichkeit und Geradheit voraussetzt, die er doch für sich in Anspruch nimmt, und die wir ihm auch nicht abstreiten wollen. Was hat ihn insbesondere bewogen, die plastische, sittliche, edle Gestalt Johann Gottlieb Fichte's so zu besudeln, daß er dessen Philosophiren als ein Aufsehen-Machen-Wollen bezeichnet, um persönliche, selbstsüchtige Interessen zu befördern, während Fichte vielmehr, z. B. in seinen Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters und überall, ungeachtet seines Standpunkts der Ichheit, den Egoismus auf's Höchste verdammte, und für die Entwickelung der ganzen Menschheit zum getroffenen Ebenbilde der Vernunft noch im Mannesalter schwärmerisch glühte? Namentlich aber gegen seine Altersgenossen bricht Schopenhauers Galle los. Jene armseligen Katheder-Professoren, meint er, beobachten ein absichtliches Schweigen gegen ihn, weil sie ihn zu widerlegen außer Stande seyen. Er beschuldigt sie dabei der Heuchelei und engherziger Rücksichten: sie seyen von ihren Regierungen bezahlt, das christliche Dogma zu vertheidigen, benehmen sich dabei aber sehr ungeschickt, indem sie, aus der Furcht ihres Herrn, dieß nur dem Namen nach thäten, allein das Wort, ohne die Sache, beibehielten; sich also schlechte Philosopheme schaffen, um durch fromme Unredlichkeit sich hohen Vorgesetzten zu empfehlen.

Ich glaube, die beste Antwort auf diese Beschuldigung des frommen Betrugs, das volle Wiedergutmachen jenes Schopenhauer angethanen Unrechts des Ignorirens ist ein gründliches Eingehen auf seinen Standpunkt und eine objective Kritik desselben; wozu ich mich nunmehr wende, indem ich jede weitere

persönliche Bemerkung fallen lasse. Und zwar will ich in dieser Rücksicht erstens von Schopenhauers Auffassung der Geschichte der Philosophie sprechen; zweitens seine Stellung in derselben angeben, wobei hauptsächlich seine Kritik der Kantischen Philosophie zur Sprache kommen wird. Drittens werde ich sein Grundprincip darstellen, und viertens dasselbe, wie er es selber thut, durch die vier in den vier Büchern seiner Hauptschrift entwickelten Standpunkte durchführen.

I.

Im Allgemeinen tadelt Schopenhauer die Langsamkeit der Fortschritte der Metaphysik in der Geschichte der Philosophie, während die anderen Wissenschaften schneller weiterkommen: und schreibt die Schuld der Religion zu, die keine Gedankenfreiheit zulasse. So erkennt er nur wenige ächte Philosophen an, wie Locke, Berkeley und Hume; woraus sich sogleich sein durchweg empirischer Standpunkt ergiebt. Aristoteles befriedigt ihn nur zum Theil; er klagt ihn der Oberflächlichkeit und des Rückschritts an. Proklus ist ihm ein fader Schwätzer. Besonders aber gegen jene vierzig Jahre der Philosophie, von denen Schelling im Jahre 1840 bei seinem ephemeren Auftreten in Berlin sprach, jene „Sackgasse" der Philosophie, in die Hegel die Philosophie verrannt habe, jene Zeit, wie Schelling sagt, in der wir Alle geirrt, deren Verirrungen wieder gut zu machen er von hoher Stelle die Mission übernommen habe, um die Philosophie aus der schlimmen Lage zu ziehen, in welche ihre Vertreter sie gebracht, — diesen Culminationspunkt Deutscher Wissenschaft, wo in einem kurzen Zeitraum so viele Heroen der Wissenschaft sich zusammendrängten, Jacobi, Fichte, Schelling, Solger, Hegel, um die durch Kant gewonnenen Resultate weiter zu führen, und das Gebäude der Metaphysik wenigstens im Grundrisse hinzustellen: gegen diese glänzendste Periode der Geschichte der Philosophie wüthet Schopenhauer maaßlos, und nennt sie die Periode der Pseudophilosophen zwischen Kant und ihm. In dieser Episode der nachkantischen Philosophie, die ihrem Ende nahe, sey Nichts geschehen, weniger als Nichts. Wir verzeihen

es Schelling, selbst einem der thätigsten Genie's dieser Zeit, als er sein scharfes Urtheil über dieselbe fällte; — schloß er sich doch selbst darin mit ein. Auch wollte er ja nur durch eine, wenn gleich starke Schwenkung das bisher Mangelhafte ergänzen, modificiren, verbessern. Welcher ungeheurer Hochmuth gleicht aber dem eines später Gekommenen, der, nachdem eine welthistorische Entwickelung vollendet ist, von der Geschichte anerkannt wurde und sich bereits in allen Adern und Kanälen des Volksbewußtseyns einheimisch gemacht hat, mit der kecken Behauptung auftritt: All' diese Arbeit ist umsonst! Du hast dich anführen lassen, mein Volk! Zurück bis auf diesen und diesen Zustand! — Und wie weit Schopenhauer in die Vergangenheit schließlich zurückgreift, werden wir sehen.

Hat er schon dieß allgemeine Urtheil über jenen Zeitabschnitt nicht zu begründen vermocht, sondern nur, wie vom Dreifuß, ein unerwiesenes Anathem auf ihn geschleudert, so denkt er noch viel weniger an einen Beleg der besonderen Urtheile, die er über Fichte, Schelling, Hegel fällt. Er hat sich nur eine gehörig lange Reihe von Kategorien zusammengesucht, unter die er auf die absprechendste Weise, aber immer nur gelegentlich und im Vorbeigehen, jedoch mit der größten Verbissenheit die Philosopheme dieser Männer subsumirt. Ich glaube keine ausgelassen zu haben, wenn ich im Folgenden ihre Tafel hersetze, um das ganz Burschikose dieser Art von Polemik anschaulich zu machen: Possen widerlicher Philosophaster, hohler Wortkam, Charlatanerie, Pöbelphilosophie, Hocuspocus, philosophische Hanswurstiade, Kukukswolkenheim, Wischiwaschi, Seifenblase, Galimathias, Bombast, Plumpheit, Sophistik, Windbeutelei.

Namentlich aber gegen Hegel richtet sich die ganze Schwärze seines Gifts: Er sey ein beispielloser, geistloser Unsinnschmierer, in dem die Scheinphilosophie, die Unredlichkeit der Methode den höchsten Gipfel erreicht habe; die Hegelei sey eine kopfverderbende, verdummende Afterweisheit und Ungereimtheit, die allerekelhafteste Langweiligkeit. Die größte Frechheit im Auftischen baaren Unsinns, im Zusammenschmieren sinnleerer, rasender Wort-

geflechte, wie in einem Tollhause, sey in Hegel aufgetreten, und das Werkzeug einer allgemeinen Mystification mit einem Erfolge gewesen, welcher der Nachwelt fabelhaft erscheinen und ein Denkmal Deutscher Niaiserie bleiben werde, die sich durch Possenspiele fünfundzwanzig Jahre habe beschäftigen lassen, wie es keine andere Nation dulden würde. An dem Hegelschen Satze, daß die Natur die Idee in ihrem Andersseyn sey, hätten die Pinsel seiner (Schopenhauers) Zeit zwanzig Jahre lang ein unsägliches Genüge gefunden. Wenn Schopenhauer meinen sollte, wie ein Rohrsperling zu schimpfen gehöre zum Handwerk des Philosophen, um sich geltend zu machen, so muß er doch nachgerade einzusehen gelernt haben, daß er damit keinen Schritt vorwärts, sondern vielmehr der gänzlichen Vergessenheit nahe gekommen ist.

Wenn er dann aber nach dergleichen Kapuzinaden von Männern, wie Fichte, Schelling, Hegel sagt: Der Leser späterer Zeiten möge verzeihen, wenn er ihn von Leuten unterhalte, die er (der Leser) nicht kenne, so besitzt Schopenhauer einerseits nicht einmal den Edelmuth Schellings im „Denkmal", Jacobi wenigstens in seiner Gesellschaft, wenn dieser nicht ihn, vor den Richterstuhl der Nachwelt zu schleppen; denn Schopenhauer will seine Gegner eben der Vergessenheit übergeben. Andererseits läuft er aber damit selbst Gefahr, nicht, wie der Thersites der Könige, durch sie zur Unsterblichkeit einzugehen, weil sie ihn ja vornehm ignoriren und auch ihre Epigonen, Hegels Gesellen, wie Schopenhauer sie nennt, nachdem sie dieß Unrecht des Meisters gegen ihn wieder gut gemacht haben werden, sicherlich von ihm denen werden beigezählt werden, welche den spätern Lesern nicht bekannt seyen, also mit dem besten Willen ihn den Fluthen des Lethe nicht würden entreißen können. Ist er aber selber von Kant, den er so hoch schätzt, zuzugeben gezwungen, daß das Publikum einsah, das Dunkele sey nicht immer sinnlos, warum wirft er denn gleich darauf dessen Nachfolgern vor, daß sich bei ihnen das Sinnlose hinter den dunkelen Vortrag flüchtetete? Er hätte sie genauer studiren sollen. Dann wäre er so gut hinter die Dunkelheiten derselben gekommen, als es ihm gelang die des

Kantischen Vortrags zu überwinden; und dann hätte er gefunden, daß ihre Ansichten auch eine Auffassung des Grundprincips der Philosophie sind, und zwar eine solche, der er mehr verdankt, als er vielleicht selber ahnt.

## II.

Dieß führt mich auf die Stellung Schopenhauers in der Geschichte der Philosophie, wie er sie zum Theil selber angiebt. Wenn er nämlich durch sein bisher angeführtes, meist negativ sich verhaltendes Gebahren gegen die Geschichte der Philosophie ein Autodidakt seyn zu wollen schien, so erkennt er dann doch auch andererseits seine geistigen Väter ziemlich unumwunden in folgendem Geständniß an: Kants Philosophie sey die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt werde. Wenn der Leser aber überdieß noch in der Schule des göttlichen Plato geweilt habe, so werde er um so besser vorbereitet seyn, ihn zu hören. Sey der Leser aber gar noch der Wohlthat der Veda's theilhaftig geworden, habe er also auch schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen, dann sey er auf das Allerbeste bereitet zu hören, was er ihm vorzutragen habe. Was wird damit aber aus der Behauptung, daß seine Philosophie, wenn auch nur Einen, so doch einen noch nie dagewesenen Gedanken aufzuweisen habe? Schopenhauer hat selbst vorhin auf die Neuheit verzichtet, wenigstens dem Inhalte nach, mag auch der Umguß des alten Gedankens in seinem Geiste immerhin ein origineller seyn. Ist das kein Hocuspocus? Und wenn, Hegels Ausspruch zufolge, Philosophiren heißt, seine Gedanken zusammenbringen, wie sollte dieß Schopenhauer möglich werden, da er nicht einmal zwei, sondern nur Einen hat? Doch Scherz bei Seite!

Indem Schopenhauer die Kantische Philosophie zum Ausgangspunkte seines Philosophirens macht, so hat er sich denn mit der Kritik ihres Standpunkts auch viel beschäftigt, um aus ihm den seinigen abzuleiten, und die Momente anzugeben, wodurch er denselben überschritten zu haben glaubt. Kant,

sagt er in dieser Rücksicht zuerst, habe den Blinden den Staar gestochen; er gebe ihnen nun eine Staarbrille in die Hand. Er habe durchgeführt, was Kant nicht zu Ende brachte. Wenn er aber auch an Kant anknüpfe, seine Lehre unter Kants Einfluß stehe und von dessen Lehre ausgehe, so zeihe er doch ebensosehr Kant des Irrthums durch seine Abweichungen von ihm, wie er die Verdienste Kants durch seine Billigung im höchsten Grade anerkenne.

Den ersten Mangel Kants sieht Schopenhauer nun mit Recht in der besonders in der zweiten und den folgenden Ausgaben der Kritik der reinen Vernunft hervortretenden Inconsequenz Kants, alle Vorstellungen zwar zu bloßen Erscheinungen gemacht zu haben, sich aber dann doch nicht von der Realität der Außenwelt haben befreien zu können; aus diesem Schwanken Kants seyen alle Widersprüche seines Standpunktes zu erklären. Und Schopenhauer gesteht selbst, er habe sie nicht zu lösen vermocht, bis er in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft gefunden, daß, wenn Kant auch nicht geradezu, wie er selber thue, die Formel gebrauche: „Ohne Subject kein Object," er doch in jener ersten Auflage mit derselben Entschiedenheit als Berkeley die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorstellung des erkennenden Subjects erkläre. Denn Kant sage ohne Rückhalt: „Wenn ich das denkende Subject wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen derselben." Wenn Schopenhauer sich dann rühmt, und einer seiner Nachtreter hat ihm kürzlich darin secundirt, zuerst auf diesen Abfall Kants von seinem ursprünglichen Idealismus aufmerksam gemacht, und Professor Rosenkranz in einem 1838 geschriebenen Briefe bewogen zu haben, die erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft abzudrucken, so gebe ich ihm nur zu bedenken, daß ich schon ein Jahr früher im ersten Bande meiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie diesen für das Verständniß der Kantischen Philosophie höchst wichtigen Umstand besprochen, aber auch zugleich nicht un-

erwähnt gelassen habe, daß es Jacobi ist, der zuerst die Wichtigkeit des Unterschiedes jener zwei Ausgaben der Kritik der reinen Vernunft hervorgehoben hat.

Aus dieser späteren Verflachung des Kantischen Standpunkts, die seinen Idealismus mehr und mehr in den Hintergrund drängte, ergebe sich auch, fährt Schopenhauer fort, der zweite bereits von Aenesidemus-Schulze erkannte Mangel Kants, daß das Ding an sich die äußere Ursache unserer Empfindungen seyn soll, da doch die Kategorie der Causalität nur auf Erscheinungen, nicht auf das Ding an sich anwendbar sey. Schopenhauer will daher, daß die ganze empirische Anschauung durchaus auf subjectivem Boden verbleibe, als ein bloßer Vorgang in uns, als unsere bloße Vorstellung. Zum Wesen an sich der Welt kämen wir nur auf einem ganz anderen Wege, vermittelst Hinzuziehung des Selbstbewußtseyns; aus ihm müsse das mittelbar Gegebene, die Welt erklärt werden. So halte er die richtige Mitte zwischen der vermeinten Allwissenheit der früheren Dogmatiker und der Verzweiflung Kants. Er behaupte also zwar nicht, wie die Vorgänger Kants, das Unendliche, Absolute erforschen zu können. Aber er verzweifele auch nicht in der Sehnsucht nach einem Unbedingten, das uns ewig unerreichbar bleibe. Zunächst nämlich seyen von den drei Unbedingten, die Kant annehme, schon zwei, die Welt und die Seele, durch das dritte, Gott, bedingt. Ferner sey aber überhaupt ein absolutes Object, ein Object an sich, ein Unendliches, Unbedingtes, Uebersinnliches geradezu ein erträumtes Unding, ein Irrlicht in der Philosophie ein bloß negativer Begriff, ein Cabinetsstück für Philosophie-Professoren, — kurz zugedeckte leere Schüsseln. Die Welt sey kein aus einem Urgrunde hervorgehendes Werden, und was dergleichen Gefasel mehr sey. Die wahre Philosophie, sagt Schopenhauer vortrefflich, frage nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt. Oder, wie Hegel sagt, es kommt auf den Inhalt an. Hieraus zieht Schopenhauer die Folge, seine Philosophie bleibe immanet bei der Erfahrung, gehe nicht zu außerweltlichen Dingen über. Die Welt sey keine Theophanie; sondern die

Philosophie sey Weltweisheit, und lasse, wie Epikur, die Götter in Ruhe, wolle dafür aber auch von ihnen in Ruhe gelassen seyn. Sehr gut habe daher Petronius gesagt: „Die Furcht hat zuerst die Götter gemacht!“ Der Mensch sey mithin nicht sowohl ein Mikrokosmus, als die Welt vielmehr ein Makroanthropos. — Dieß ist durchaus der Feuerbach'sche Standpunkt, der alle Philosophie zu Anthropologie macht, — alles auf den Menschen bezieht. Und Schopenhauer, der mit nüchternem Verstande an die besonnene Kritik Kants anknüpfen wollte, fällt mit dem, was bemooste Häupter der Hegelschen Schule als die Hyper-Windbeutelei der Jüngsten verschrieen haben, zusammen. Was uns übrigens anbetrifft, so halten wir es für gleichgültig, ob Schopenhauer das Ding an sich, das er doch nicht läugnen will, ob Feuerbach das Wesen des Menschen, das wir im Christenthum verehren sollen, Gott nennen oder nicht. Gott ist ein bloßer Name. Beide Philosophen gehen aber von einem unwankenden, ewigen Princip aller Dinge aus, das sie selbst gar nicht in bloßen Ausdrücken der Vorstellung oder unter nur negative Prädicate gefaßt haben; und so sind sie deistischer, als sie und ihre Tadler meinen.

Wenn wir schon früher die Vorliebe Schopenhauers zur Erfahrung angedeutet haben, so wird sich dieselbe noch bestimmter aus dem dritten Mangel ergeben, den er an Kant entdeckt, daß er nämlich die anschauliche und die abstrakte Erkenntniß nicht gehörig gesondert habe. Auf diese Weise sey das Object der Erfahrung bei Kant ein heilloses Gemisch von Begriff und Vorstellung, indem die Empfindung ja gerade durch die Kategorien objectiv werden soll, die Anschauung ohne das Denken blind sey. So erhalte die Erfahrung Werth und Wahrheit erst durch die Beziehung auf einen Begriff. Das sey die Quelle aller Widersprüche der transscendentalen Logik. Vielmehr aber liegt das Große des Kantischen Standpunkts in dieser Synthese der beiden mit Unrecht auseinander gehaltenen Zweige des Baums der menschlichen Erkenntniß. Denn nur so konnte Kant das Grundproblem der Philosophie: „Wie sind synthetische Urtheile

a priori möglich," aufstellen, und damit den Grundstein zu der ganzen späteren Entwickelung der Geschichte der Philosophie legen. So fließt aus der affirmativen Beantwortung dieser Frage Fichtes Berechtigung, aus dem Ich, als einem Saamenkorn, die ganze Welt zu construiren, die absolute Identität des Subjects und Objects bei Schelling, und Hegels Behauptung, daß das Universale nur die Verwirklichung der absoluten Vernunft sey. Aber freilich, diese Hinterthür der speculativen Philosophie der drei Nachfolger Kants in den vierzig Jahren offen gelassen zu haben, so daß dieselbe sich als eine ebenbürtige Tochter der Kantischen Kritik rühmen konnte, das ist in Schopenhauers Augen eben das größte Verbrechen Kants. Wogegen ich ihm beistimmen will, wenn er den überwiegenden Idealismus und Aprioris-mus dieser Philosophen, ihre Vorliebe für den subjectiven Factor, auf Rechnung des Kantischen Princips setzt, den Begriff zum Ersten zu machen, — ein Princip, das namentlich bei der Besprechung des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes bei Kant zum Vorschein komme; das sey, meint Schopenhauer, Kants ganz unwürdig, und die Veranlassung des späteren Charlatanismus. Um dieß abzuschneiden, wirft Schopenhauer sich auf die Seite des reinen Empirismus: Kant fange von der Reflexion an, er von der Induction. Das empirische Bewußtseyn sey der gegebene Stoff jeder Philosophie. Objecte seyen zunächst nur für die Anschauung da, und Begriffe allemal Abstractionen aus dieser Anschauung. Indem Schopenhauer'n, wie Jacobi'n, nur die Anschauung selbst gewiß ist, und er von ihr nie zum Dinge, wie das gemeine Bewußtseyn, noch auch nur, wie Kant, zum Objecte kommt, so verstehen wir nun freilich, in welchem Sinne er sich rühmt, weder transscendent, noch auch nur transscendental, sondern lediglich immanent zu seyn, — er bleibt in dem Kreise seines eigenen Vorstellens eingeschlossen.

Doch um Schopenhauers Stellung zur vor- und nachkantischen Philosophie durch einen letzten Zug zu charakterisiren, müssen wir noch den *vierten* Mangel anführen, der einem einzelnen Punkte der Kantischen Deduction ankleben soll, nämlich

den vier Antinomien der Kosmologie: Diese ganze Antinomik sey eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf. Nur die Behauptungen der Antitheſen beruhen wirklich auf den Formen unſeres Erkenntnißvermögens, d. h. wenn man es objectiv ausdrücke, auf den nothwendigen, a priori gewiſſen allgemeinſten Naturgeſetzen. Ihre Beweiſe ſeyen daher allein ganz ehrlich, richtig und aus objectiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweiſe der Theſen keinen andern als ſubjectiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, deſſen Einbildungskraft bei einem unendlichen Progreſſus ermüde, und daher demſelben durch willkürliche Vorausſetzungen, die ſie beſtens zu beſchönigen ſuche, ein Ende mache, und deſſen Urtheilskraft noch überdieß durch ſchon den Kindern feſt eingeprägte Vorurtheile, die ſo faſt zu angeborenen Ideen geworden, an dieſer Stelle gelähmt ſey. Dieſerwegen ſey der Beweis für die Theſis in allen vier Widerſtreiten überall nur ein Sophisma, ſtatt daß der für die Antitheſis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den uns a priori bewußten Geſetzen der Welt als Vorſtellung ſey. Indem nun die Theſen den Theismus, die Antitheſen einen phyſiokratiſchen Materialismus behaupten, ſo erfüllt Schopenhauer nicht ſein anderwärts gegebenes feierliches Verſprechen, ein Drittes zwiſchen Theismus und Materialismus, das vor Kant nicht exiſtirt habe, aufzuſtellen, ſondern geht hier mit Sack und Pack in das Eine Lager über. Freilich durch den idealiſtiſchen Standpunkt ſoll dieſer Materialismus wieder modificirt, und eine höhere Ordnung der Dinge, als die bloß empiriſche, in Ausſicht geſtellt werden.

Ob Schopenhauer'n dieß gelungen, läßt ſich vielleicht am Beſten entſcheiden, wenn wir uns nun zu der anderen Seite ſeiner Beurtheilung der Kantiſchen Philoſophie wenden, und die Verdienſte herausheben, die ſie haben ſoll. Denn ſo bereitet Schopenhauer den Standpunkt vor, den er ſelber in der Philoſophie einzunehmen ſich bemüht. Und hier lobt er denn erſtens an Kant, daß die gänzliche Diverſität des Realen und Idealen der Grundzug ſeiner Philoſophie ſey, ohne dabei den Widerſpruch

zu merken, in welchen er verfällt, der aber auch Kants eigener Widerspruch ist, indem vorhin gerade die Vermischung dieser Gegensätze als dritter Mangel Kants ausgesprochen worden war. Schopenhauer, wie alle Empiriker, nur von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehend, verwirft durchaus jede andere Erkenntnißquelle; und wenn er nicht mit Locke gänzlich zum empirischen Realisten, ja zum reinen Materialisten herabsinkt, so erreicht er dieß eben nur dadurch, daß er, um mich eines Kantischen Ausdrucks zu bedienen, hinterher den subjectiven Idealisten spielt, indem er mit Berkeley bei'm Wahr-genommen-seyn der Dinge als dem einzig Gewissen stehen bleibt, und jede Erkenntniß geradezu für eine bloße Vorstellung hält. Mit anderen Worten, nachdem er die Trennung des Idealen und Realen als ein großes Verdienst Kants herausgestrichen hat, macht er sich ein Verdienst daraus beide wieder auf einander zu beziehen, indem er alle Realität zu etwas Idealem macht.

Unmittelbar darauf ist ihm aber dann wieder das zweite, größte, eng mit dem ersten verbundene Verdienst Kants die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich. Freilich bereits Plato habe der den Sinnen erscheinenden Welt kein wahres Seyn zugeschrieben. Sagen doch sogar schon die Veda's, das Werk der Maja, diese sichtbare Welt, sey nur ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser Schein. Kant aber allein habe diese Lehre nicht nur auf eine völlig neue und originelle Weise ausgedrückt, sondern sie mittelst der ruhigsten und nüchternsten Darstellung zur erwiesenen und unstreitigen Wahrheit gemacht. So hebt Schopenhauer die transscendentale Aesthetik Kants im Gegensatze gegen die transscendentale Analytik sehr lobend hervor. So dunkel, verworren, unbestimmt, schwankend diese (wegen der durch die Kategorien angestrebten Objectivität), so lichtvoll, klar und sicher sey die andere.

Ein drittes Hauptverdienst Kants findet Schopenhauer darin, daß er die unläugbar ethische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung noch diesen gemäß erklärbar, sondern als

Etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte. Kant sey zwar nicht zur vollständig klaren Erkenntniß durchgedrungen, weder daß die Erscheinung bloß die Welt als Vorstellung sey, noch daß das Ding an sich der Wille sey, — Schritte, die Schopenhauer von Kant aus weiter gethan haben will. Aber indem Kant dem Subjecte schon einen großen Theil, wenn auch noch nicht das Ganze, der erkannten Objecte aufbürdete, indem er ferner die Freiheit zu einer Idee machte, und so im menschlichen Willen das Ding an sich, das innerste Wesen der Welt immer schon, wenn auch undeutlich, ahnete, habe er Schopenhauers Standpunkt vorbereitet, und einen großen bahnbrechenden Schritt zur Wahrheit gemacht.

Als das vierte Verdienst Kants endlich sieht Schopenhauer den völligen Umsturz der Scholastischen Philosophie an, die eigentlich von Augustin bis Wolf reiche. Indem die Priester sich zu Monopolisten und General-Pächtern des metaphysischen Bedürfnisses der Menschen aufgeworfen hätten, so sey der Hauptcharakter der Scholastik die Vormundschaft der herrschenden Landesreligion über die Philosophie, welcher eigentlich nichts übrig geblieben sey, als die ihr von jener vorgeschriebenen Hauptdogmen zu beweisen und auszuschmücken. Die eigentlichen Scholastiker gestehen dieß unumwunden zu. Aber auch die Philosophen seit Carteſius, mit Ausnahme Brunos und Spinozas, geben sich nur den Schein einer freien, von aller Glaubenslehre unabhängigen Forschung, um später alle Fesseln früh eingeimpfter Meinungen beizubehalten. Schopenhauer versteht darunter den Theismus, der eben nur bei den Juden, Muhamedanern und Christen herrsche, während im nicht islamitischen Asien der größere Theil der Menschheit, dem Ursprung unseres Geschlechts näher, auch bei der ewigen, aus den Quellen der heiligen Ganga geschöpften Wahrheit desselben verblieben sey. Dahin stellt er denn nun auch, als in ihre wahre Heimath, jene beiden Denker. Womit es sich aber schlecht verträgt, wenn Schopenhauer den Männern jener vierzigjährigen Episode der Philosophie den Vorwurf macht, ihre Lehren seyen nur ein ge-

schmacklos aufgeputzter und verzerrter Spinozismus, da ja auch ihn selber nur eine dünne Scheidewand von Spinoza und seinem Erneuerer Schelling trennt. Indem Schopenhauer dann aber Kant lobt, daß er es gewagt habe, die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich so oft bewiesenen Dogmen darzuthun, und damit der speculativen Theologie, so wie der mit ihr zusammenhangenden rationellen Psychologie den Todesstreich zu versetzen, so läugnet Schopenhauer ganz consequenter Weise auch den Begriff der Seele, da gar keine immaterielle, einfache, unabhängig vom Körper beharrende, unsterbliche Substanz, als was man sie doch ansehe, überhaupt mehr statuirt werden könne. Schopenhauer zeigt sich hier durchaus frei von diesem Dualismus eines materiellen und eines immateriellen Seyns, welches vielen Philosophen, namentlich der nachcartesianischen Zeit, so viele Schwierigkeiten verursacht hat. Er ist ein Freigeist im edelsten Sinne des Worts, der mit den Vorurtheilen der Menschheit vollkommen gebrochen hat, und als ein nicht nur einsamer, sondern auch unabhängiger Denker keine Rücksicht gegen irgend was, als gegen die Wahrheit zu nehmen sich bewußt ist. Wenn er den Philosophie-Professoren hierbei vorwirft, solche Rücksichten genommen zu haben, so kann ich ihm für mein Theil, *in dieser* Sylvester-Schau, auf's Gewissen versichern, mich von diesem Vorwurf nicht getroffen zu fühlen, sondern die Wahrheit vor Allem zu schätzen, und dieß auch in der ferneren Beurtheilung seines Standpunkts bewähren zu wollen.

Kommt es uns aber darauf an, Schopenhauers Verhältniß zur gesammten Geschichte der Philosophie in einen summarischen Ausspruch zusammenzufassen, so können wir vorausschicken, und es wird sich bei der Darstellung der vier Sprossen der Leiter seines Grundprincips näher begründen, daß er auf der ersten Kantianer, auf der zweiten Platoniker, auf der dritten Schellingianer (solche Windbeutelei war also doch so ganz verwerflich nicht!), auf der vierten — Buddhaist ist, und diese Stufe selbst als die höchste anerkennt! Gehen wir nun an die Entwickelung des Kerns seiner eigenen Lehre.

## III.

Der Eine Grundgedanke, der sich durch das ganze Schopenhauersche Philosophiren hindurchzieht, ist nämlich der: Das Ding an sich sey der Wille, die ganze Welt eine freie Bejahung des Willens. So ertheilt Schopenhauer dem Willen das Primat, und macht die Erkenntniß zu etwas Secundärem; was ganz im Geiste der Kantischen Philosophie gesprochen ist. Wenn er dann aber auch mit ihr die Unerkennbarkeit des Dinges an sich, die Unerforschlichkeit des Verhältnisses außerweltlicher Dinge zur Welt zugiebt, so behauptet er doch im geraden Gegensatze zu Kant, daß diese Unerforschlichkeit nicht relativ, sondern absolut sey. Kant meinte, ein anschauender Verstand, wie ihn etwa die Gottheit besitze, dringe durch die Phänomene bis zur Idee und erkenne dieselbe. Solche Synthese von Anschauung und Denken, die eben die Nachfolger Kants eifrig ergriffen haben, ist Schopenhauer aber ein Greuel. Die Erkennbarkeit gehöre bloß der Erscheinung, nicht den Wesen der Dinge an; so daß nicht nur Niemand das Noumen wisse, sondern es an sich selbst nicht wißbar sey. Es lasse sich also nicht fragen, welche jenseits aller Erfahrung liegende Fatalität den ansichseyenden Willen bewogen habe, die Ruhe des seligen Nichts zu verlassen, um als eine Welt, in der Leiden und Tod herrsche, zu erscheinen. Das sey die Grenze aller Philosophie. In dieser Rücksicht führt Schopenhauer eine Schrift des Scotus Erigena an, worin dieser bewiesen, daß Gott in einer bewundernswürdigen göttlichen Unwissenheit selber nicht erkenne, was er sey. Schopenhauer hat damit dem modernen, halben, schwankenden, kritischen Skepticismus den antiken, entschiedenen, seligen, seiner selbst gewissen entgegengestellt.

Während dieser alte Skepticismus sich aber auf die Trümmer der Welt, wie Marius auf die Ruinen Carthago's, gelassen niedergesetzt hatte, um nichts weiter zu begehren, läßt Schopenhauer nun aus dem allein übrig gebliebenen Selbstbewußtseyn des Menschen die ganze Welt wieder hervorgehen. Wie nach Kant der Wille im Menschen das Vermögen ist, Objecte

zu den gegeben Vorstellungen, Behufs Ausführung unserer Zwecke, hervorzubringen, so wird nach dem Vorbilde des Menschen das Universum als ein durch einen freien Willen bewegter Leib von Schopenhauer angesehen; denn die Welt sey ja eben im Großen, was der Mensch, das edelste Wesen der Welt, im Kleinen. Ueber den Menschen gebe es nichts Höheres; sein Wollen stehe auf der höchsten Stufe. Warum also noch Wesen über ihm annehmen? Sein Wille sey allmächtig, indem er seine Welt, seine Selbsterkenntniß, sein Handeln bestimme. Die Individuen existiren allein wirklich. Man müsse also auch nicht Weltseele statt Wille sagen; denn das sey ein Gedankending. Der Pantheist, der nach Spinoza diesen Willen Gott nenne, rette den Namen, wenn auch nicht die Sache. Wolle man dennoch von einem Absoluten sprechen, ein Absolutes annehmen, so schlage er die Materie vor. Denn sie habe ihr Seyn in ihrem Wirken; sie sey das, worin der Wille des ganzen Universums wirksam sey, und Eins mit diesem theils bewußt, theils bewußtlos wirkenden Willen.

Hier ist der Punkt, wo das Grundprincip Schopenhauers offenbar dem Materialismus, wie vorhin dem Empirismus, *nicht* scheint entgehen zu können. Und man könnte so in ihm den metaphysischen Vorfechter eines neu hereinbrechenden Materialismus erkennen, wie Moleschott und viele Andere ihn, vom physisch-chemischen Standpunkte, aus dem achtzehnten Jahrhundert in's unsrige wieder herüberzunehmen und aufzuwärmen versuchen. Es hilft nichts, hiergegen auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete selbst mit organisch-theologischen Kategorien, wie ein vereinsamter Naturforscher thut, anzukämpfen. Auf dem Schlachtfelde der Metaphysik selber muß der Streit ausgefochten werden, der das Grundproblem der Philosophie überhaupt berührt. Der Dualismus ist die gäng und gäbe Vorstellung, die Muttermilch, die wir eingesogen, — der Satz, von dem die ganze christliche Weltanschauung ausgeht, um dessen Widersprüche in einem ahnenden Glauben aufzuheben. Es kommt auf eine gründlichere

Lösung der Schwierigkeit an; und hier erblicke ich in der Geschichte der Philosophie eine dreifache.

Die Eine von Anarimander und Epikur bis zum Baron von Hollbach sich hindurchziehende, nie gänzlich ausgestorbene ist der Materialismus. Alles, sagt diese Lehre, sey Modification der Materie. Das Ganze bliebe unveränderlich, nur seine Formen und Theile wechseln, jenachdem der Zufall die Atome so oder so zusammenwürfele. Es sey dieselbe Thätigkeit der Materie, welche das Bier im Fasse, und unsere Leidenschaften in der Brust gähren mache. Es ist nicht zu läugnen, wir haben hier die Einheit des Princips, das wesentliche Erforderniß alles Philosophirens. Aber die Materie ist selbst nur der Gedanke des abstract Unbedingten, dem die Bestimmtheit dann assertorisch als seine eigene eingepflanzt wird.

Diesem Materialismus gegenüber hat sich zweitens der Idealismus aufgethan, der dieß abstract allgemeine Wesen nicht außer dem Denken, sondern als das denkende Ich selber setzt. Und wir müssen gestehen, daß dieß nur eine richtige Einsicht in das Wesen der Materie bekundet. Sie ist eben nichts Anderes, als der abstract allgemeine Gedanke des Ich, wenn man von jeder Erfüllung desselben absieht, — das Ding an sich, sagt Schopenhauer, wenn wir sie aller Eigenschaften a priori entbinden. Wie der Materialismus die Totalität der Bestimmungen in die Materie setzt, so schöpft der Idealismus sie aus dem Ich. Beide Principien haben denselben Inhalt, aber in einer verschiedenen Form: das Eine Mal in Form der Aeußerlichkeit oder Objectivität, das andere Mal in Form der Innerlichkeit oder Subjectivität. Die Sophisten und Skeptiker bei den Alten, Berkeley und Fichte unter den Neueren haben diese dem Materialismus entgegengesetzte Einseitigkeit ausgesprochen, und auf ihre Weise das Problem der Philosophie zu lösen versucht, indem sie den anderen Factor, die Materie, eliminirten, wie die Materialisten es mit der denkenden Substanz thaten. Ungeachtet der Einseitigkeit beider Auffassungen sind beide immanent, philosophisch, weil sie den Dualismus überwinden.

Es kommt aber wesentlich darauf an, diesen Dualismus nicht durch Ausmerzung des Einen Factors zu überwinden, sondern dadurch, daß man beide Factoren in einer höheren Ansicht zusammenfaßt. Diese Lehre ist in neueren Zeiten vielfach Spiritualismus genannt worden. Und in der That müssen wir den Geist als das Dritte zur logischen Idee, dem Gedanken, und zur Natur als der materiellen Welt fassen, in welchem Ideales und Reales Eine Einheit bilden, aus der, als der absoluten Vernunft, erst in Wahrheit die Totalität der Unterschiede stammt. Es fragt sich hierbei nur, ob in einer solchen Philosophie die Einheit wirklich das Erste, das zu Grunde Liegende ist, so daß die beiden Seiten nur unselbständige Relationen dieses Einen sind, oder ob die Gegensätze das Substantielle, Fürsichseyende, und ihre Einheit das bloß Relative, Geglaubte, Inseitige, Hinterherlaufende ist. Der ersten Richtung gehört mit Entschiedenheit Aristoteles, Bruno, Spinoza, Schelling und Hegel an, während es bei Plato, Malebranche, Leibnitz unbestimmt bleibt, ob ihnen die Einheit oder die Gegensätze mehr Substantialität haben. Denn wenn auch Letztere, als Philosophen, die einzige Substantialität der Einheit behaupten, so haben sie dieselbe doch in ihren Systemen nicht durchzuführen vermocht, sondern sie ist ihnen vielmehr etwas Transscendentes, etwas hinter, über und außer der wirklichen Welt Befindliches geblieben. Das ist auch der charakteristische Unterschied der rechten und linken Seite der Hegelschen Schule.

Wie verhält sich nun Schopenhauer zu diesen verschiedenen Lösungen des Grundproblems der Philosophie? Seinem Worte getreu sich vor jeder Transscendenz bewahrend, hat er an dem Willen ein dem Selbstbewußtseyn immanentes Princip, das aber zugleich der Materie, als seiner Wirksamkeit, innewohnt. Schopenhauer setzt sich so in den richtigen Mittelpunkt, wo Denken und Ausdehnung, Materie und Selbstbewußtseyn gar nicht mehr verschiedene Dinge sind. Man könne mit gleichem Rechte sagen: „Das Erkennen ist eine Modification der Materie;“ und: „Die Materie ist eine Modification des Erkennens;“ — oder das

Ding an sich sey nicht mit dem ursprünglichen Gegensatze des Subjects und des Objects behaftet. Kurz, so sonderbar es auch scheinen möge, Schopenhauer ist Materialist und Idealist in Einem, und hat diese scheinbar entgegengesetzten Standpunkte in Eine concrete, speculative Einheit zusammenzufassen gewußt. Der Idealismus mache die Welt abhängig von uns, als Gegengewicht dazu, daß wir vom Weltenlauf abhängig seyen. Schopenhauer tadelt dabei ausdrücklich den falschen Spiritualismus mit seinen zwei Substanzen: Das Subject ohne seine Formen und die rohe Materie ohne ihre Bestimmtheiten seyen die Kugelpole der Welt. Der Intellekt und die Materie seyen Correlata, d. h. Eins sey nur für das Andere da, Beide stehen und fallen mit einander. Eins sey nur der Reflex des Andern, ja sie seyen eigentlich Eins und dasselbe, ein sich selbst anschauendes Wesen, nur von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet. Sie seyen Beide secundär, daher in ihnen nicht der Ursprung der Welt gesehen werden könne. Mit andern Worten, Schopenhauer will nicht, daß das Eine (Idealismus) oder das Andere (Materialismus) zu Grunde gelegt werde, um die Welt daraus abzuleiten. Er steht in dieser Rücksicht keinem der großen Heroen der Geschichte der Philosophie nach, und ist ihren Fußstapfen gefolgt. Das will ich mit wenigen Worten nachweisen.

Wenn Aristoteles sowohl die Materie, als die Ideen d. h. die substantiellen Formen der Dinge zu ihrem Wesen macht, so bemerkt er doch, die Materie sey dieses Wesen nur der Möglichkeit nach, die Form der Wirklichkeit nach. In der ewigen Wirksamkeit des Denkens, die, als Entelechie, ihren Zweck in sich selber habe, und die wahre Wesenheit der Dinge bilde, sey Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form Eins. Aristoteles verwirft die falsche Auffassung der Platonischen Philosophie, wonach die Ideen, in einem jenseitigen Himmel an sich wohnend, durch ein drittes Wesen, einen außerweltlichen Verstand in die Materie eingedrückt würden; sie seyen ihr immanent. Jordano Bruno sagt in derselben Weise, die materielle, die wirkende und die Zweckursache seyen Eins, und das ewige Princip

der Dinge die untrennbare Einheit von Form und Stoff. Wenn dann Hegel von einem objectiven Denken spricht, welches die Materie zu einer Kategorie seiner selber mache, und als absolute Vernunft an dem natürlichen und geistigen Universum nur die Darstellung seiner unendlichen Wirksamkeit besitze, wenn Schelling diese Vernunft die absolute Indifferenz des Subjectiven und Objectiven nennt, war es — ich frage Arthur Schopenhauer im Ernste — der Mühe werth, dagegen alle Schleusen seines Witzes und seiner Sarkasmen loszulassen, um zuletzt dieselbe Sache mit dem Modificationchen, wie Hegel spricht, wieder vorzubringen, daß an die Stelle der Vernunft Wille gesetzt wurde? Auf den Namen kommt es doch nicht an. Und kaum kann diese Namenstaufe der alten speculativen Lösung der Philosophie als eine originelle Erfindung Schopenhauers angesehen werden, da ja schon Kant den Willen praktische Vernunft nennt und ihr das Primat zuerkennt; so daß nur die Eitelkeit des Philosophen zu bewundern übrig bleibt, der mit solcher geringfügigen Aenderung einen neuen Gedanken, und sollte es auch nur Einer seyn, meint auf die Beine gebracht zu haben.

IV.

Hören Sie jetzt, meine Herren, wie Schopenhauer diese Grundanschauung durch seine vier Stadien hindurchgeführt. Er beginnt, wie die Hegelsche Phänomenologie des Geistes, mit der sinnlichen Gewißheit, und bleibt so erstens innerhalb der bloßen Vorstellung, ohne zum Object zu kommen, stehen. Es ist das die Lehre vom Erkennen, der bloß theoretische Standpunct, wie wir ihn in der Psychologie nennen würden; und auf das Gebiet dieser Wissenschaft beschränkt sich Schopenhauer zunächst. Auch der Fortgang seines Philosophirens hat viel Aehnlichkeit mit der Phänomenologie, nur daß Schopenhauer nicht dialektisch von Stufe zu Stufe fortschreitet, sondern mehr nur Thatsachen an Thatsachen anreiht. Es tritt nämlich Ein Punkt für ihn ein, wo nun der erste Standpunkt, die Thatsache des bloßen Vorstellens, — der subjective Idealismus nicht mehr ausreicht, und das ansichseyende Wesen der Dinge sich offenbart.

So beschreibt er zweitens die Bethätigung des Willens in der ganzen Natur, und faßt ihn als ein System von Kräften von der niedrigsten Bewegung der Natur bis zu ihrer höchsten Thätigkeit. Wir können diesen Theil des Systems eine Naturphilosophie nennen, und ihn auch noch als theoretisch bezeichnen, insofern die praktische Thätigkeit der Natur noch ganz von Seiten der Erkenntniß gefaßt wird. Drittens wird diese erworbene frühere Erkenntniß, nicht der Erscheinungen, sondern der Dinge an sich in der Aesthetik durch den schaffenden Geist wiedergeboren; es ist nicht mehr die theoretische Anschauung des praktischen Wesens der Welt, sondern der Versuch, die Welt der Ideen aus dem Geiste selber als eine Wirklichkeit hervorzubringen. Der vierte, höchste Standpunkt ist endlich eine Ethik, als der Versuch des Menschen, seinen Willen aus seiner-Versenktheit in den niedrigen Standpunkt der Erscheinung nicht bloß durch Erkennen oder durch Reproduction der Ideen, sondern seinem ganzen Seyn nach zu befreien, und so das Ding-an-sich-selbst zu werden, das vorher nur erkannt oder nachgebildet wurde. So erreicht der Geist nach Abstreifung alles Phänomenalen das absolute Ziel alles menschlichen Strebens, wie Schopenhauer es sich denkt.

A.

Die Welt als Vorstellung, erste Betrachtung. Die Vorstellung unterworfen dem Satze des Grundes: das Object der Erfahrung und Wissenschaft. Schopenhauer beginnt in diesem ersten Buche sein Philosophiren damit, sich ganz auf den Jacobi'schen Standpunct zu stellen: Er kenne nicht die Sonne, sondern nur das Auge, das die Sonne sehe. Die ganze Welt sey nur Anschauung des Anschauenden. Alle letzte ursprüngliche Evidenz sey eine anschauliche. Die Welt der Reflexion ruhe auf der anschaulichen. Die Gehirnfunction, welche den Traum mache, habe denselben Antheil an der Welt der Erscheinungen im wachen Zustande. Nur das Bewußtseyn sey: eine objective Welt ohne erkennendes Subject existire nicht; denn solche objective Welt sey ein reines Gehirnphänomen. Die Welt der Vorstellungen beginne erst mit dem Aufschlagen des

ersten Auges. Die Vorstellung sey die erste Thatsache des Bewußtseyns; von ihr gehen wir aus, und sie zerfalle dann in Subject und Object. Die Kategorie Subject-Object umfasse alle Kantischen Kategorien. Berkeley habe diesen Idealismus zuerst entschieden ausgesprochen, Kant ihn später vernachlässigt; der Realismus gehe von einer falschen Voraussetzung aus, denn Alles sey nur im Bewußtseyn. Wir seyen in der Erfahrung zu Hause, weil die Dinge und unser Intellect Eins seyen. Es seyen also nicht zwei Welten, die wir vor uns haben, sondern nur Eine, die unserer Vorstellung.

Während Kant nun aber bestrebt war, in die Erscheinungen Objectivität durch die aprioriſchen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, und durch die zwölf Kategorien zu bringen, so bemüht sich Schopenhauer vielmehr, eben durch diese Formen die bloße Subjectivität der Erscheinungswelt nachzuweisen, indem er die von Kant aufgestellte Idealität des Raumes und der Zeit zu einer Wahrheit gemacht wissen will, welche alle Räthsel der Welt löse. Dieß ist ein höchst wichtiger Punkt, in der That geeignet, viele Schwierigkeiten der speculativen Philosophie zu überwinden. So habe ich selbst dem Einwand gegen die Philosophie, als ob ihr zufolge die höchste Vollendung der göttlichen Verwirklichung erst am Ende der Geschichte eintrete, durch das bloß Phänomenale des ganzen geschichtlichen Verlaufs, worin die absolute, ewige Gegenwart das einzig Wahre sey, zu begegnen gesucht, indem ich den Proceß der Geschichte in seinem Resultate als einen aufgehobenen, und somit nichtigen aufwies. So faßt auch Schopenhauer die Idealität dieser Formen der Anschauung ganz speculativ. Anknüpfend nämlich an den von Kant begangenen Fehler, die Kategorie der Causalität auf das Ding an sich bezogen zu haben, sagt Schopenhauer im Gegentheil, zwischen Subject und Object bestehe kein Causal-Verhältniß, sondern nur zwischen den verschiedenen Objecten. Object und Subject gehen als Bedingungen schon dem Satze des Grundes vorher. Unter dem Satz des Grundes versteht Schopenhauer aber das Causalitäts-Verhältniß, und hält es mit Raum

und Zeit für die einzigen Formen, in denen das Subject erkennen, d. h. Endliches aus Endlichem ableite. Die eilf anderen Kategorien Kants seyen blinde Fenster. Und dieß komme auch eigentlich bei Kant zum Vorschein: denn wenn er Beispiele anführe, entnehme er sie immer dem Causalitäts-Verhältniß, als dem gemeinschaftlichen Ausdrucke aller Kategorien.

Um die Subjectivität aller Erkenntniß durch diese drei Formen zu beweisen, bemerkt Schopenhauer nun erstens: Materie und Causalität sey Dasselbe. Weil die Causalität nämlich als eine aprioristische Form unseres erkennenden Subjects vom Verstande aufgefaßt sey, und das Wesen der Erkenntniß auf den Gegensatz des Subjects und Objects beruhe, so stelle sich das Subject eine in stetem Wechsel und Veränderung befindliche Substanz vor, aus der, wie bei Spinoza, Uendliches auf unendliche Weise folge. Denn alle möglichen Objecte seyen, als dem Satze des Grundes unterworfen, bald bestimmt bald bestimmend im Verhältniß zu anderen Objecten, und also nur in dieser ihrer nothwendigen Beziehung seyend. Es liege im Begriffe der Causalität, daß jede Ursache eine neue Ursache, jede Wirkung eine neue Wirkung habe. Dieser unendliche Prozeß sey aber nie wirklich, sondern nur immer möglich. Wirklich sey nur das Endliche. Wolle man, wie im kosmologischen Beweise vom Daseyn Gottes, den unendlichen Regreß der Ursachen abschneiden, um zu einer ersten Ursache der Welt zu kommen, so hebe man dadurch gerade die Causalität auf, da eine erste Ursache nicht wieder eine Ursache habe. Die Lösung des Widerspruchs sey (und seine Philosophie, meint Schopenhauer, sey darum die richtige, weil sie die unzähligen Widersprüche der Welt löse), daß Subject und Materie Ein Wesen bilden, welches sich selbst anschaue. Ist aber, wie schon Hegel dieser Kantischen Auflösung vorwarf, der Widerspruch darum weniger vorhanden, weil das vorstellende Subject ihn auf sich nimmt? Schopenhauer thut freilich den Schritt weiter, zu welchem Kant sich je später desto weniger entschließen konnte, zu behaupten, es gebe gar nicht viele Ursachen und Wirkungen, wodurch eben erst der Widerspruch

eines unendlichen Progresses der Wirkungen und eines unendlichen Regresses der Ursachen entstehe. Es sey nur das Eine und selbige Causalitätsverhältniß, welches das erkennende Subject in allen seinen Vorstellungen stets, als ob es draußen sey, in sich wieder producire. Aber dann frage ich, ob die Spinozistische Lösung, die den subjectiven Idealismus überflügelt und, in der Identität von Denken und Ausdehnung auch nur Eine Ursache und Eine Wirkung erkennend, diesen Gegensatz wiederum in dem Begriffe der Ursache seiner selbst aufhebt und diese Einheit als das allein Wirkliche setzt, nicht eine vollkommenere Lösung des Problems, als die Schopenhauer'sche ist. Schopenhauer rafft sich aus dem Kantischen Kriticismus immer nur bis zur Pforte der speculativen Philosophie heran, aber um zuletzt wie vor dem Eingang der Hölle abzuprallen, und dann nur noch mit den Schimpfwörtern Wischi-Waschi, Seifenblase, Kukukswolkenheim u. s. w. um sich zu schlagen. Ich frage aber ferner: Was ist mehr Seifenblase als dieß vereinsamte, Alles erkennende Subject, das, von Keinem erkannt, allen Kategorien vorausgesetzt, sich zum Herrn der ganzen Welt aufspreizt, und, wenn es auch nur das einzige vorstellende Wesen wäre, ebenso ungetheilt und vollständig, wie Millionen, die Welt in sich trüge?

Wie uns nun der Satz des Grundes zur Vorstellung der reinen Wirksamkeit der Materie werde, so sey zweitens die Zeit die Gestaltung des Satzes vom Grunde als Succession der Veränderungen; drittens der Raum als die Möglichkeit der wechselseitigen Bestimmungen seiner Theile durch einander, welche Lage heiße. Wie Alles nur für's Subject da sey, so auch Vergangenes und Zukünftiges; sie seyen nicht, und die Gegenwart nur ihre Grenze. Die Zeit habe keinen Anfang, sondern aller Anfang sey in ihr. Mit dem ersten Erkennen stehe auch sie da in ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten. Die Vergangenheit sey von dieser ersten Gegenwart bedingt, doch stelle sich auch diese Gegenwart als Folge der Vergangenheit dar; so aber, daß Beide vom erkennenden Subjecte abhängig bleiben. Die Eine Hälfte der Welt der Vorstellung sey das nicht in Raum

und Zeit liegende Subject, die andere Hälfte das Object, das durch die Formen von Raum und Zeit erst als eine Vielheit der Dinge gesetzt sey, gerade wie Ein Bild durch Facetten eines Glases vervielfältigt werde. So seyen Raum und Zeit das Princip der Individuation. Die Materie sey immer dieselbige Eine Substanz; aber jetzt zeige sich in Einem Orte Dieses, und dann am selben Orte etwas Anderes u. s. w. So vereine die Materie in der Bewegung Raum und Zeit. Alles habe aber nur ein relatives Daseyn, und sey ein bloßer Schein, wie alle Philosophen sagen. Kurz, die Identität von Idealismus und Materialismus bleibt für Schopenhauer eine subjective, selbst idealistische: die Materie ist ihm die Vorstellung des Intellects, und der Intellect das, in dessen Vorstellung allein die Materie existirt.

(Ende des ersten Abschnitts.)

---

## Englische Philosophie.

### Sir William Hamilton.

1. **The Works of Thomas Reid, now fully collected, with Selections from his unpublished Letters. Preface, Notes and Supplementary Dissertations by Sir W Hamilton — 2d. Edition. Edinburgh, Maclachan, 1849.**

2. **Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform. Chiefly from the Edinburgh Review; corrected, vindicated, enlarged, in Notes and Appendices. By Sir W. Hamilton. London, Longman, 1852.**

England ist kein fruchtbarer Boden für philosophische Systeme: sie schießen dort nicht, wie bei uns, gleich den Pilzen über Nacht auf. Dennoch glauben wir keiner Entschuldigung zu bedürfen, wenn wir beabsichtigen, in einigen Artikeln die bedeutendsten neueren Erscheinungen der philosophischen Literatur Englands, soweit sie uns zugänglich sind, zu besprechen. Denn wer einigermaßen diese Literatur kennt, wird in ihr denselben sittlichen Ernst, dieselbe Besonnenheit und Umsicht, dieselbe Strenge, Kraft und Selbständigkeit des Geistes, kurz dieselben Vorzüge anerkennen müssen, welche die Englische Nationalität überhaupt

auszeichnen, wenn auch (wie sich von selbst versteht), wo viel Licht ist, auch viel Schatten sich finden wird.

Wir beginnen unsern kritischen Bericht mit den Werken eines Mannes, der unter den philosophischen Größen Englands eine der ersten Stellen einnimmt, — vielleicht überhaupt der angesehenste unter den jetzt lebenden Philosophen. Sir William Hamilton's schriftstellerische Thätigkeit ist nicht groß: außer den beiden obengenannten Werken hat er in neuester Zeit nur noch die gesammelten Schriften Dugald Stewart's herausgegeben, ohne indeß Etwas von seiner eignen Hand beizufügen *). Bis zur Herausgabe von Reid's Werken hatte er sogar fast nur in Zeitschriften einzelne Aufsätze erscheinen lassen. Dennoch war schon damals und ist noch mehr gegenwärtig sein Name in den gebildeten, wissenschaftlichen Kreisen Englands eine Celebrität. Dieß wird in Vergleich mit den literarischen Zuständen bei uns — wo ein Schriftsteller ein halbes Dutzend tüchtiger Werke geschrieben haben muß, ehe er dem Publikum einigermaßen bekannt zu werden hoffen darf, — auffallend erscheinen. Indeß die literarischen Zustände Englands sind eben andre als die unsrigen. Außerdem aber wird die Verwunderung in demselben Maaße schwinden, in welchem man die Schriften Hamilton's näher kennen lernt. Denn schon jene älteren Journalartikel, die in dem zweiten der obengenannten Werke gesammelt erscheinen, zeigen eine Fülle von Gelehrsamkeit, eine Durchbildung des philosophischen Gedankens, eine Reife des Urtheils und eine Kraft und Schärfe der Kritik, die wenige von uns bei einem Englischen Philosophen erwartet haben dürften (— denn wir haben auch unsere National-Eitelkeit und prunken gern mit Deutscher Gelehrsamkeit und wissenschaftlicher Bildung). Noch mehr treten diese Vorzüge heraus in den Erläuterungen und Abhandlungen,

*) Diese Ausgabe ist uns noch nicht zugegangen; wir wissen nur aus den Berichten Englischer Zeitschriften, daß sie nicht mit den so reichhaltigen Anmerkungen, Erläuterungen und selbständigen Abhandlungen versehen ist, durch welche die Ausgabe von Reid's Schriften wie ein Werk Sir W. Hamilton's selbst erscheint.

die der genannten zweiten Ausgabe von Reids Schriften beigegeben sind und einem selbständigen Werke zur Erkenntnißtheorie gleich zu achten seyn dürften. Hier entfaltet Sir W. Hamilton eine so gründliche Kenntniß der philosophischen Literatur aller Zeiten und fast aller Nationen, auch die neueren Deutschen Systeme nicht ausgenommen, daß wir bezweifeln müssen, ob England einen zweiten Gelehrten gleichen Grades im Gebiete der Philosophie besitzt, und daß selbst im philosophischen Deutschland nicht viele ihm an die Seite zu stellen seyn dürften *). Daß diese Gelehrsamkeit kein todtes Wissen ist, daß mit ihr Tiefe des Verständnisses und Schärfe des Urtheils Hand in Hand gehen, haben wir schon angedeutet.

Wir glauben daher der Wissenschaft einen Dienst zu erweisen und eine Pflicht der wissenschaftlichen Kritik zu erfüllen, wenn wir den philosophischen Standpunkt, die Principien und leitenden Ideen eines solchen Mannes in ihren Grundzügen darlegen, zumal wenn dieselben den Systemen und Richtungen, die bis vor Kurzem bei uns herrschend gewesen, so diametral widersprechen, wie es hier der Fall ist.

Dieser Widerspruch tritt sogleich in einer der ersten und ältesten Abhandlungen Hamilton's sehr entschieden hervor. Sie führt jetzt den Titel: Philosophy of the Unconditioned, und ist eine Recension der ersten Ausgabe von V. Cousin's Cours de Philosophie. Sie geht indessen ganz und gar auf in der Erörterung der Streitfrage über den Begriff des Absoluten, den be-

*) Wenn er indeß bemerkt, daß er unter so vielen Deutschen, die ihm bekannt geworden, noch Keinen getroffen, der Hegels System verstanden habe, so ist das nur ein Beweis, theils daß er mit nicht vielen philosophisch gebildeten Deutschen verkehrt haben kann, theils daß es für einen Fremden schwierig seyn mag, Hegels schwerfällige und zuweilen nicht nur condensirte, sondern confuse Ausdrucksweise zu verstehen. Und wenn er dem guten Krug nacherzählt, Hegel selbst habe erklärt, daß ihn von allen seinen Schülern nur Einer verstanden und dieser habe ihn mißverstanden, Hegel dürfte also wohl sich selber nicht verstanden haben, so beweist er damit nur, daß er selbst jenen angeblichen Ausspruch Hegels mißverstanden und einen bloßen Scherz für Ernst genommen hat, und daß er dem guten Krug eine Autorität beilegt, die diesem oberflächlichen Vielschreiber in keiner Weise zukommt. —

kanntlich Cousin aus der neueren Deutschen Philosophie adoptirt hat. Hamilton behauptet, daß „das Unbedingte, das Unendliche als das unbedingt Gränzenlose, das Absolute als das unbedingt Begränzte" weder erkennbar (cognisable) noch denkbar (conceivable) sey. Dieß ist im Allgemeinen der Standpunkt der Englischen Philosophie, den H. hier gegen Cousin und damit gegen die neuere Deutsche Philosophie aufrecht erhält. Da ihm in diesem Punkte gegenwärtig auch unter uns hervorragende Denker wie Trendelenburg u. A. zustimmen, so ist es von doppeltem Interesse, seine Gründe kennen zu lernen. Sein Hauptargument nun, das er in verschiedenen Wendungen durchführt, liegt in dem Satze, daß das Absolute als das Unbedingte nur gedacht werden könne durch ein Wegdenken oder Abstrahiren von allen Bedingungen, unter denen allein der Gedanke überhaupt realisirbar sey, daß also der Begriff des Unbedingten eine bloße Negation und zwar die Negation des Denkbaren selbst, weil eben aller Bedingungen des Denkens sey. Dieß ist u. E. vollkommen richtig, sobald eben das Absolute nur rein negativ, als das bloß Nicht-Bedingte, Nicht-endliche (oder was dasselbe ist, als die bloße Indifferenz des Endlichen und Unendlichen ꝛc.) gefaßt wird. Dann ist es nicht bloß darum undenkbar, weil in ihm alle Bedingungen des Denkens und Gedachtwerdens negirt sind, sondern auch schon darum, weil der Gedanke gar keinen Inhalt hätte oder was dasselbe ist, weil sein Inhalt nur Das wäre, was in ihm negirt ist, das Bedingte, Endliche. In der That ist Nicht-Roth, rein als solches, eben so undenkbar als das reine Nichts. Denn der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß Nicht-Roth nur die Eine bestimmte Farbe negirt und mir also frei läßt, statt ihrer mir eine beliebige andre Farbe zu denken; soll aber Nicht-Roth rein als solches gedacht und also keine andre Farbe ihm substituirt werden, so ist es offenbar dasselbe was das bloße Nichts; und Nichts denken ist so gewiß kein Denken, wie Nichts thun kein Thun ist. Allein es fragt sich noch sehr, ob das Absolute eine bloße Negation sey, ob es nur negativ gefaßt werden könne,

oder ob nicht vielmehr das Negative die bloße Folge des poſitiven Inhalts der Idee des Abſoluten ſey. Wir behaupten das Letztere. Wir behaupten, daß das Abſolute zwar keine Bedingung an irgend einem Andern hat und inſofern allerdings als das Unbedingte zu bezeichnen iſt, aber nur darum, weil es ſelbſt poſitiv die Bedingung von Allem Andern iſt. Ebenſo hat es keinen Anfang und kein Ende an irgend einem Andern und iſt inſofern Anfangs- und Endlos, aber wiederum nur darum, weil es ſelbſt poſitiv der Anfang und das Ende von Allem iſt, weil es nur in ſich anfängt und in ſich endet (oder nur durch ſeine eigne Selbſtbeſtimmung beſchränkt iſt.) Und gleichermaßen hat es keine Gränze oder Schranke an irgend einem Andern und iſt inſofern das Unbegränzte, Unendliche, aber wiederum nur, weil es ſelbſt poſitiv die höchſte Schranke und Gränze, das Non plus ultra von Allem iſt und ſelbſt alle Gränze und Schranke, alle Größe und alles Maaß ſetzt, ſomit aber über alle Schranke und Gränze, über alle Größe und alles Maaß erhaben iſt. Das Abſolute, weit entfernt, die Negation aller Bedingungen des Seyns und Denkens und damit undenkbar zu ſeyn, iſt vielmehr ſelbſt die erſte fundamentale Bedingung unſers Denkens, weil eben die Bedingung alles Bedingten, alſo auch unſers bedingten Denkens. So gewiß es unmöglich iſt, irgend ein Bedingtes als ſolches zu denken, ohne von ihm ein Etwas, durch das es bedingt iſt, zu unterſcheiden, ohne alſo eine Bedingung, von der es abhängt, wenn auch in noch ſo undeutlicher Geſtalt hinzuzudenken, ſo gewiß iſt es unmöglich, die Totalität der bedingten Dinge zu denken, ohne eine Bedingung ihr zu Grunde zu legen. Daß alle Dinge gegenſeitig einander bedingen, ändert daran nichts. Denn dieſe Gegenſeitigkeit, weit entfernt die Bedingung für die Bedingtheit jedes einzelnen zu ſeyn, iſt vielmehr nur eine beſondere Form ihrer Bedingtheit und fordert mithin ebenſo nothwendig noch eine Bedingung zu ihr hinzuzudenken, wie alles Bedingtſeyn überhaupt. Und der regressus in infinitum, wonach jedes Bedingte zwar ſeine Bedingung, dieſe aber ſelbſt wieder

ihre Bedingung u. s. w. hätte, ist eine contradictio in adjecto, weil damit nur eine unendliche Menge von bedingten Dingen, aber keine Bedingung ihrer Bedingtheit gesetzt wäre, also ein Bedingtes ohne Bedingung, was schlechthin undenkbar ist. Eben so unmöglich ist es, das Relative, Endliche, Zeitliche *als solches* zu denken, ohne es von einem Andern, also von einem Nicht-relativen, Selbständigen, Absoluten, Ewigen und Unendlichen zu *unterscheiden*. Dieß muß Hamilton selbst anerkennen. Denn er erklärt ausdrücklich: consciousness is only possible under plurality and difference, d. h: daß wir nur Gedanken haben oder mit Bewußtseyn denken können, sofern wir *unterscheiden*, daß also unser Bewußtseyn überhaupt auf der *unterscheidenden* Thätigkeit unsres Geistes *beruht*. Damit stimmen wir vollkommen überein. Dann aber ist auch vollkommen evident, daß wir das Relative, Bedingte als solches nicht zu denken vermögen, ohne es von einem Selbstständigen, Absoluten, das seine Bedingung und damit unbedingt ist, zu unterscheiden.

Hiergegen wird Hamilton einwenden, daß er die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung nicht leugne, daß aber damit nur der Unterschied des Positiven vom Negativen gesetzt sey, d. h. daß in jener Unterscheidung nur *Dasselbe* (das Relative) einmal als Affirmation, das andre Mal als Negation gesetzt werde, wie Satz und Gegensatz, Spruch und Widerspruch. Jedenfalls, wird er hinzufügen, erfahren wir durch jene Unterscheidung nur, was das Absolute *im Unterschiede* vom Relativen ist, nicht aber was es *an sich* ist, und folglich erfahren wir in Wahrheit nichts von ihm. Was den ersten Einwand betrifft, so bestreiten wir, daß der Begriff des Unterschieds mit dem der Negation *in Eins* zusammenfalle. Jeder Unterschied involvirt zwar eine Negation: Das was von einem Andern unterschieden ist, ist eben damit nicht das Andre. Zugleich aber muß jedes Unterschiedene etwas *an ihm selbst* seyn, irgend eine *positive* Bestimmtheit haben: sonst wäre es eben nicht ein von einem Andern *Unterschiedenes*, sondern vielmehr schlechthin *Nichts*. Wenn ich

Roth von Blau unterscheide, so setze ich allerdings Roth als Nicht-Blau und Blau als Nicht-Roth. Aber wenn Roth gar keine positive Bestimmtheit hätte, sondern nur Nicht-Blau wäre und ebenso Blau nur Nicht-Roth, so unterscheide ich Nicht-Blau von Nicht-Roth, d. h. Nichts von Nichts. Ebenso wäre in Wahrheit gar kein Unterschied gesetzt, wenn ich das Andre, von dem ich das Relative unterscheide, als ein nur Nicht-Relatives, ohne alle positive Bestimmtheit faßte oder fassen müßte: denn damit unterscheide ich das Relative von Nichts, und Etwas von Nichts unterscheiden, heißt offenbar es nicht unterscheiden d. h. ist in Wahrheit keine Unterscheidung. Wäre aber sonach das Relative überhaupt ununterscheidbar, so wäre es nach Hamiltons eigner Erklärung auch undenkbar, d. h. wir vermöchten ebensowenig den Gedanken des Relativen, Bedingten als die Idee des Absoluten, Unbedingten zu fassen. — Dem zweiten Einwand dagegen gestehen wir seine Berechtigung zu. Es ist vollkommen richtig, wir vermögen das Absolute (Gott) nur im Unterschiede vom Relativen (Weltlichen) zu denken, und damit erfahren wir nicht, was das Absolute an sich seyn möge. Allein daraus folgt zunächst keineswegs, daß unser Gedanke vom Absoluten nothwendig falsch seyn oder daß das Absolute an sich nothwendig anders seyn müsse als was es im Unterschiede vom Relativen ist. Sodann aber gilt der Einwand in gleicher Stärke auch gegen unsere Erkenntniß des Relativen. Auch das Relative, Bedingte, vermögen wir nur aufzufassen, zu erkennen, sofern und indem wir es von anderm Relativen und resp. vom Absoluten unterscheiden. Soll also unsere Auffassung des Absoluten, weil sie auf der Unterscheidung desselben vom Relativen beruht, keine wahre Auffassung, keine Erkenntniß seyn, so muß dasselbe auch von unsrer Auffassung des Relativen gelten. Hiergegen wird H. vielleicht erinnern: alles Unterscheiden sey ein Beziehen der zu unterscheidenden Objekte auf einander, setze sie also in Relation zu einander. Das Relative, Bedingte sey als solches schon an sich in Beziehung zu Andrem gesetzt; ihm also sey es nicht widerstreitend, unterschieden und

damit in Gedanken auf Andres bezogen zu werden. Das Absolute dagegen sey ja an sich das Nicht-Relative, schlechthin Selbstständige, nur Sich-auf-sich-Beziehende: es also von einem Andern unterscheiden und damit in Beziehung zu Andrem fassen, sey ein Widerspruch gegen seinen eignen Begriff, und somit die Auffassung, die aus solcher Unterscheidung entspringe, in Wahrheit keine Auffassung des Absoluten als solchen. Hamilton hat diesen Einwand nicht selbst vorgebracht; aber da er seiner Polemik gegen Cousin und die Deutsche Philosophie überall zu Grunde liegt, so laßen wir ihn als den seinigen gelten. So plausibel nun derselbe auch scheinen möge, so ist er doch zunächst nicht schlechthin durchgreifend. Denn gesetzt, das Absolute wäre bei näherer Betrachtung als der absolute Geist zu fassen und zu seinem An-sich gehörte also, sich selbst von einem Andern zu unterscheiden, so würde es offenbar keinen Widerspruch gegen seinen Begriff involviren, wenn wir es in dieser seiner Unterscheidung, in diesem von ihm sebst gesetzten Unterschiede auffaßten. Sodann aber geräth das Absolute in Wahrheit gar nicht in Relativität oder in Widerspruch mit sich selbst, wenn es sich selbst auf das Relative bezieht oder von uns in Gedanken darauf bezogen wird. Denn das Relative als solches ist ja an sich nur die gesetzte Beziehung auf das Absolute, nur Bezogenseyn auf letzteres: indem also das Absolute sich auf das Relative bezieht, dieses aber seinerseits nur Beziehung auf das Absolute ist, so bezieht sich das Absolute in seiner Selbst-Beziehung auf jenes doch in Wahrheit nur auf sich selbst.

Hiermit ist, denke ich, der Grundeinwand Hamiltons, das Princip seiner Polemik widerlegt. Denn vom Absoluten als dem absoluten Geiste gilt nicht, was H. behauptet, daß es absolutely one oder absolutely universal sey und daher nur gedacht oder gewußt werden könne under the negation of all difference and plurality, — also undenkbar sey. Denn zum Begriff des absoluten Geistes (Selbstbewußtseyns) gehört es wesentlich, daß er sich selbst von Anderem unterscheidet und also an sich von Andrem unterschieden ist. Ebenso kann gegen den Be-

griff des Absoluten als des absoluten Geistes nicht eingewendet werden, daß es ein Widerspruch sey, ihn als Schöpfer der Welt, als absolute Ursache eines Andern zu fassen, indem ja „das Absolute die Negation aller Relation, die absolute Ursache dagegen gerade die Affirmation einer bestimmten Relation sey.“. Denn was vom Verhältniß des Absoluten und Relativen überhaupt gilt, das gilt auch vom Verhältniß der absoluten Ursache zu ihrer Wirkung, des Schöpfers zu seiner Schöpfung. Der Urheber steht allerdings in Beziehung zu seinem Werke wie die Ursache zu ihrer Wirkung. Aber wenn es zum Wesen des Urhebers als selbstbewußten Geistes gehört, sich selbst von seinem Werke zu unterscheiden, so steht die Auffassung dieses Unterschieds nicht in Widerspruch mit dem Begriffe des absoluten Urhebers; und wenn das Werk desselben nichts für sich, sondern weil eben vom Absoluten verschieden, an sich selbst nur das Relative, die bloße Beziehung zu seinem Urheber ist, so geräth letzterer nicht in das Verhältniß der Relativität (Abhängigkeit) zu seinem Werke, sondern bezieht sich in der Beziehung auf dasselbe nur auf sich selbst.

Hamilton hat Recht gegen Cousin und dessen Auffassung der Idee des Absoluten. Denn indem Cousin (in jener ersten Ausgabe seines Werks) das Absolute als das Unbedingte, Unendliche, als die absolute Einheit der Substanz und der (substanziellen, immanenten) Ursächlichkeit bezeichnet, bestimmt er es theils nur negativ, theils gilt gegen seine Auffassung Alles, was gegen die Schelling-Hegelsche einzuwenden ist, weil sie mit letzterer wesentlich identisch ist. — Die absolute Einheit — gleichgültig, ob als Substanz oder Causalität oder Subjektivität, ob als die ruhende Indifferenz aller Gegensätze (Schelling) oder als die sich selbst realisirende, die Gegensätze dialektisch in sich vermittelnde Identität (Hegel) gefaßt — ist in der That undenkbar. Denn wir vermögen diese reine Indifferenz, diese absolute Identität nur zu denken, sofern und indem wir sie von einem Andern unterscheiden. Eben damit aber denken wir sie nicht als die absolute Indifferenz oder Identität, und der Gedanke widerspricht mithin sich selbst, weil den

Grundbedingungen unsers Denkens. Indem aber Hamilton seine Polemik gegen dieſen Begriff des Abſoluten ausdehnt zu einem Angriff gegen jede Auffaſſung deſſelben und damit die Denkbarkeit des Abſoluten überhaupt beſtreitet, begeht er den logiſchen Fehler, daß er zu viel beweiſen will, und ſchießt nicht nur über das Ziel hinaus, ſondern geräth auch in Widerſprüche mit ſich ſelbſt. Uns wenigſtens ſcheint es ein logiſcher Widerſpruch zu ſeyn, wenn Hamilton behauptet, daß wir „trotz des Bewußtſeyns unſrer Unfähigkeit, irgend Etwas außer (beyond) dem Relativen und Begränzten zu denken, doch mit einem Glauben an die Exiſtenz von etwas Unbedingten jenſeit der Sphäre aller denkbaren Realität inſpirirt ſeyen" (p. 15). Denn an das ſchlechthin Undenkbare kann ich auch nicht glauben, weil Glauben den Gedanken eines Objekts, an das ich glaube, deſſen Daſeyn ꝛc. ich für wahr halte, vorausſetzt: ſonſt wäre der Glaube ſchlechthin inhaltslos, ein Glauben an Nichts, das eben ſo unmöglich iſt als das Denken von Nichts. Niemand wird beſtreiten, daß, ſo gewiß es unmöglich iſt einen viereckigen Triangel ſich zu denken, weil der Gedanke den Grundbedingungen (Geſetzen) unſers Denkens widerſpricht, ſo gewiß auch kein Menſch an die Exiſtenz eines ſolchen Triangels glauben kann. Dann aber läßt ſich auch nicht beſtreiten, daß, wenn das Abſolute gleichermaßen undenkbar, weil den Grundbedingungen unſers Denkens widerſprechend wäre, auch kein Menſch an die Exiſtenz des Abſoluten zu glauben vermöchte, wenigſtens Keiner, der ſich den Widerſpruch zum Bewußtſeyn gebracht. Den menſchlichen Geiſt mit einem unmöglichen Glauben „inſpirirt" ſeyn laſſen, heißt daher nicht nur ihn ſelbſt, ſondern auch das göttliche Weſen, das ihn ſo inſpirirt hat, in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzen, und iſt mindeſtens ebenſo fehlerhaft, als die Couſin'ſche Annahme eines Abſoluten, das in Wahrheit undenkbar iſt. Wenn H. in einer Anmerkung zu jener Stelle hinzufügt, daß „Gott zugleich offenbart und nicht offenbart, erkannt und unerkannt ſey", ſo geben wir dieß bereitwillig zu, aber nur in dem Sinne, in welchem daſſelbe von aller unſrer Erkenntniß geſagt werden kann. In

Hamilton's Munde dagegen bezeichnen jene Worte nur in schärfster Weise den Punkt, wo seine Erkenntnißtheorie sich selber widerspricht, indem sie doch zugleich darthun will, daß das Absolute undenkbar, also der Gedanke Gottes unmöglich sey. Dann kann Gott nicht at once known and unknown, sondern nur schlechthin unknown seyn.

Jenen Gedanken, daß alle unsre Erkenntniß zugleich keine Erkenntniß sey, führt H. selbst in der zweiten Abhandlung seiner Discussions on Philosophy näher aus. Wir stimmen ihm vollkommen bei, wenn er hier unter Berufung auf Lessings bekannten Ausspruch das Streben nach Wahrheit für den Menschen höher schätzt, als die Wahrheit, die der Mensch zu erkennen vermag, und demgemäß den Werth der philosophischen Studien nicht in die Resultate setzt, die sie gehabt haben oder erwarten dürfen, sondern in die Ausbildung unsrer höchsten Geisteskräfte, die durch sie gewonnen wird. Wir meinen mit ihm, daß die Philosophie — wie alle Wissenschaft — gerade bei den klarsten, tiefsten und besonnensten Geistern nur zu einer learned ignorance führe, d. h. zu der Erkenntniß, daß all unser Wissen Stückwerk und insofern zugleich kein Wissen sey, und — setzen wir hinzu, zu der Einsicht, daß der Mensch nicht zum Erkennen und Wissen, sondern zur Entwickelung aller seiner Fähigkeiten behufs eines im größten Maßstabe auszuübenden sittlichen Handelns berufen sey. Aber alles sittliche Handeln beruht doch wiederum auf einer Form der Erkenntniß (des Wissens), die wir die persönliche Ueberzeugung genannt haben, also auf einem Glauben, der sich vom Glauben an eine Bestimmung des Menschen und damit vom Glauben an Gott nicht trennen läßt. Und diese Ueberzeugung durch alle Mittel der wissenschaftlichen (freien, voraussetzungslosen) Forschung zu kräftigen, zu reinigen und zu läutern, ist u. E. die große Aufgabe der Philosophie, die sich ihr aus den Resultaten ihrer fundamentalen Forschung nach der Natur des menschlichen Geistes und Denkens von selbst ergiebt, und die sie weit über alle andern Wissenschaften hinaushebt. Wir zweifeln nicht, daß Sir

W. Hamilton im Allgemeinen mit dieser Auffassung einverstanden seyn wird. Es fragt sich nur, ob auch seine Principien damit in Einklang stehen. Von seiner Behauptung, daß das Absolute (Gott) undenkbar sey, müssen wir dieß leugnen. In ihr giebt sich indeß seine Erkenntnißtheorie nur von ihrer negativen Seite kund. Sehen wir jetzt zu, wie es um die positiven Elemente dieser Fundamental-Disciplin aller Philosophie steht. —

Hinsichtlich ihrer verweist uns Hamilton selbst an die Noten und Abhandlungen zu seiner Ausgabe von Reid's sämmtlichen Werken. Hier bekennt er sich principiell zu dem philosophischen Standpunkt Reid's und der Schottischen Schule: der s. g. comnon sense, die Thatsachen des Bewußtseyns, sind auch ihm die Basis aller Philosophie. Aber er behauptet zugleich, daß das Princip schärfer in's Auge zu fassen und besser zu begründen sey. Er zeigt daher zunächst, daß an den Thatsachen des Bewußtseyns als bloßen Phänomenen, d. h. daran daß wir empfinden, wahrnehmen, vorstellen ꝛc., sowie daß wir den Inhalt unsrer Wahrnehmungen auf entsprechende Objekte außer uns beziehen, sich schlechterdings nicht zweifeln lasse. Denn dieser Zweifel, der doch selbst eine Thatsache (Akt, Phänomen) des Bewußtseyns sey, würde sich selbst aufheben, weil, wenn wir die Phänomene des Bewußtseyns überhaupt bezweifeln wollten, wir auch bezweifeln müßten, daß wir zweifeln. Mit dieser ersten Fundirung seiner Theorie sind wir vollkommen einverstanden. Auch wir halten für den allein möglichen Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung die Aufstellung des Satzes: daß wir denken, kann schlechthin nicht geleugnet und bezweifelt werden, weil Leugnen und Zweifeln selbst Denken ist (S. Grundprincip d. Philos. Lpz. 1845. II, S. 27 f.). Allein dieser Satz ist keineswegs das ausschließliche Eigenthum der Common-sense-Philosophie; vielmehr weist H. selbst mit einem Aufwand großer Gelehrsamkeit nach, daß die Thatsachen des Bewußtseyns, soweit sie von diesem Satze gestützt und getragen sind, von sehr vielen Philosophen als Ausgangspunkt der Philosophie anerkannt worden

sind. Und doch stimmt H. im Grunde nur so weit, als die Tragweite dieses Satzes reicht, mit Reid und seinen Nachfolgern überein. Denn Reid, Beattie, Stewart wollten auch das reelle Daseyn äußerer Dinge als eine Thatsache des Bewußtseyns und damit als über alle Zweifel erhaben betrachtet wissen. Dieß aber bestreitet H. entschieden, und zeigt, daß diese Annahme keineswegs aus den Thatsachen des Bewußtseyns als bloßen Phänomenen folge. Demgemäß stellt er an die Spitze seiner Erörterung die Frage: wie der Zweifel des Idealismus an dem reellen Daseyn äußerer Dinge zurückgewiesen werden könne. Damit aber verläßt er principiell den Grund und Boden der Common-Sense-Philosophie; damit stellt er sich selbst principiell auf den Standpunkt der von ihm so perhorrescirten Deutschen Speculation. Denn die Frage: ob ein reelles, objektives Seyn philosophisch angenommen werden müsse, in welchem Verhältniß dasselbe zu unserm Geiste und Erkenntnißvermögen stehe und wie es möglich (denkbar zu machen) sey, daß wir Kunde von ihm haben und resp. zu einer Erkenntniß und Wissenschaft überhaupt gelangen, — diese Frage ist das Grundproblem und der Angelpunkt, um den sich die deutsche Philosophie seit Kant dreht. Die Antworten sind verschieden ausgefallen; unsere Speculation hat sich dabei vielfach in ein Gebiet verirrt, wo alle wissenschaftliche Sicherheit aufhört. Aber dieß entbindet den Englischen Philosophen nicht von dem Anerkenntniß, daß, wenn auch seine Antwort weit von den Resultaten der Deutschen Forschung abweicht und ihn zur Genossenschaft Reid's zurückführt, doch die Frage selbst außerhalb der Sphäre der Common-Sense-Philosophie liegt. Denn der Common-Sense zweifelt nicht im mindesten an dem reellen Daseyn äußerer Dinge; dem gemeinen Bewußtseyn ist dieß Daseyn allerdings eine ebenso gewisse Thatsache als das eigne Empfinden, Wahrnehmen ꝛc. Folgt also diese Gewißheit nicht aus den Thatsachen des Bewußtseyns als bloßen Phänomenen, — und daß die Thatsachen des Bewußtseyns an sich nur Phänomene sind, muß doch H. selbst anerkennen, — ist es vielmehr nothwendig, die Annahme eines reellen

objektiven Daseyns anderweitig zu beweisen oder doch die Zweifel daran anderswoher als aus den Thatsachen des Bewußtseyns zu widerlegen, so ist unwidersprechlich klar, daß die philosophische Forschung über den Common-Sense und dessen angebliche Thatsachen hinausgehen muß. —

Dennoch sucht sich H. dieser unwidersprechlichen Consequenz zu entziehen. Er meint nämlich, daß sich der Zweifel an dem reellen Daseyn äußerer Dinge nur auf Einem Wege widerlegen lasse; und dieser eine Weg ist ihm der Nachweis, daß jeder Zweifel an der Wahrheit der Thatsachen (Aussagen) des Bewußtseyns überhaupt unberechtigt sey. Diesen Nachweis tritt er an, indem er behauptet: „Die Berechtigung eines solchen Zweifels setze nothwendig voraus, daß die Ueberlieferungen des Bewußtseyns nicht als wahr präsumirt werden können. Wenn daher sich zeigen ließe, einerseits daß diese Ueberlieferungen und somit auch die Annahme der reellen Existenz äußerer Dinge philosophisch anerkannt (accepted) werden müssen, bis ihre gewisse oder wahrscheinliche Falschheit bewiesen worden, und wenn andrerseits nicht gezeigt werden könne, daß irgend ein Versuch, die Wahrhaftigkeit des Bewußtseyns zu discreditiren, jemals von Erfolg gewesen sey, so ergebe sich, daß nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Philosophie das Zeugniß des Bewußtseyns als erhaben über allen Verdacht angesehen werden müsse und seine Erklärungen berechtigt seyen, unbedingte Zustimmung zu fordern." Nun sey aber die Falschheit der Ueberlieferungen des Bewußtseyns bisher noch nicht dargethan, und ebensowenig sey es gelungen, die Wahrhaftigkeit des Bewußtseyns zu discreditiren, vielmehr seyen die Aussagen (Ueberlieferungen) desselben noch immer allgemein anerkannt und feststehend; — folglich u. s. w. Allein diese angebliche Widerlegung jenes Zweifels ist in Wahrheit keine. Vielmehr wird damit die Frage, die H. selbst aufgeworfen: wie jener Zweifel sich zurückweisen lasse, nicht beantwortet, sondern nur einfach wieder zurückgenommen. Denn anstatt den Idealismus mit seinem Zweifel zu widerlegen, fordert H. vielmehr nur, daß der Idealismus seinerseits seine Zwei-

sel an der Wahrheit der „Ueberlieferungen" des Bewußtseyns beweisen solle, indem er die gewisse oder wahrscheinliche Falschheit derselben darlege. Durch einen solchen Beweis wäre die Sache freilich entschieden: denn damit wäre das, was der Zweifel nur für ungewiß, für möglicher Weise falsch hält, als wirklich falsch dargethan und somit der Zweifel beseitigt. Nun fragt es sich zwar noch sehr, ob ein solcher Beweis z. B. in Betreff der Ueberlieferungen des Bewußtseyns über die Farben und Töne — die dem Bewußtseyn ursprünglich als objektive Bestimmtheiten der Dinge selbst erscheinen — von der Wissenschaft nicht bereits geführt sey. Aber gesetzt auch, ein solcher Beweis sey noch nicht geführt, so sind ja dadurch die Zweifel an der Wahrhaftigkeit des Bewußtseyns noch nicht beseitigt. Denn der Zweifel behauptet ja nur, es könne Etwas auch andres seyn, als es das Bewußtseyn behauptet; er bestreitet nur die Gewißheit dieser Behauptungen, und insbesondre der Annahme vom reellen Daseyn äußerer Dinge. Der Common-Sense-Philosoph behauptet dagegen seinerseits diese Gewißheit; und da nur demjenigen, der etwas behauptet, nicht aber demjenigen, der etwas leugnet, die Last des Beweises zufällt, so hat Hamilton seine Behauptung von der Wahrhaftigkeit des Bewußtseyns zu erhärten oder den Zweifel des Idealismus als unbegründet darzuthun. Letzteres kann aber nicht dadurch geschehen, daß nur einfach behauptet wird, die Ueberlieferungen des Bewußtseyns seyen als wahr zu präsumiren, so lange ihre Falschheit nicht erwiesen sey. Denn worauf stützt sich diese Behauptung? weshalb sind sie als wahr zu präsumiren? Hamilton hat dieß nicht nur nicht dargethan, sondern er kann es nicht einmal behaupten, ohne sich selbst zu widersprechen. Denn er hat ja ausdrücklich anerkannt, daß die Ueberlieferung des Bewußtseyns von dem reellen Daseyn äußerer Dinge aus den Thatsachen des Bewußtseyns als bloßen Phänomenen nicht folge. Dann aber ist von seinem eignen Standpunkte aus offenbar der Zweifel an der Wahrheit dieser Ueberlieferung gerechtfertigt. Denn damit ist anerkannt, daß das Bewußtseyn Behauptungen aufstellt, die sich nicht nur nicht

beweisen lassen, sondern die auch in ihm selbst, in seiner eigenen Wesenheit, in der Natur seines Inhalts nicht begründet sind; und an der Wahrheit solcher Behauptungen werden wir mit Fug und Recht zweifeln müssen. H. hat daher nothwendig anderweit darzuthun, daß und warum, obwohl jene Ueberlieferung in der Natur des Bewußtseyns nicht begründet ist, dennoch an der Wahrheit derselben nicht gezweifelt werden könne. Kurz, es ist unwidersprechlich klar, daß, wenn die Thatsachen des Bewußtseyns an sich selbst bloße Phänomene sind und also der Inhalt seiner Ueberlieferungen nur Erscheinung (im Kantischen Sinne) ist, durch sie allein nichts über die Noumena, über die Existenz und Beschaffenheit von Dingen an sich entschieden werden kann. Mag das Bewußtseyn immerhin mit voller Gewißheit eine solche Existenz annehmen, so ist diese Annahme eben nur Phänomen, von dem es sich nothwendig fragt, ob ihm die Realität entspreche. Und diese Frage bleibt nothwendig stehen, gesetzt auch es wäre noch nicht nachgewiesen oder unbeweisbar, daß das Phänomen bloßes Phänomen sey und ihm keine Realität zu Grunde liege. Will also Hamilton jene Frage beantworten und damit den Zweifel des Idealismus beseitigen, so muß er entweder darthun, daß die Thatsachen des Bewußtseyns keine bloßen Phänomene sind, oder er muß beweisen, daß das reelle Daseyn äußerer Dinge keine bloße Ueberlieferung (Erscheinung) des Bewußtseyns sey, sondern etwa ein schlechthin nothwendiger Gedanke, den wir gemäß den allgemeinen Gesetzen unsers Denkens haben müssen und den wir daher ebenso wenig bestreiten oder bezweifeln können als unser Denken, Empfinden ꝛc. selbst. Denn wäre jene Annahme nachweisbar ein solcher schlechthin denknothwendiger Gedanke, so wäre das Bestreiten und Bezweifeln desselben ein Widerspruch, der das Zweifeln und Bestreiten selbst aufhöbe, weil es sich selbst widersprechend ist, das, was wir schlechthin denken müssen und also nicht anders zu denken vermögen als wir es denken, doch bezweifeln d. i. doch anders denken zu wollen. — Eben damit aber ist die philosophische Untersuchung über die bloßen That-

sachen des Bewußtseyns hinaus auf die Erforschung der Natur, der Gesetze und Normen unsers Denkens überhaupt hingewiesen, d. h. auf die Frage, ob nicht der gesammte Inhalt unsers Bewußtseyns, und somit nicht nur alle Thatsachen und Ueberlieferungen desselben (alle unsere Gedanken im weitesten Sinne des Worts, als bewußte Empfindungen, Gefühle, Perceptionen ꝛc.), sondern auch unser Bewußtseyn selbst nach Ursprung und Beschaffenheit durch gewisse allgemeine Gesetze bedingt seyen, — so daß mit der Feststellung dieser Gesetze auch feste Grundlagen gewonnen wären für das, was als gesetzmäßiger und damit denknothwendiger (und folglich für uns gewisser und wahrer) Inhalt unsers Bewußtseyns angesehen werden müsse. —

Hiergegen wird Hamilton einwenden, daß, wenn es solche Gesetze gebe, wir dieselben doch nur zu finden vermögen, wenn und sofern sie zum Inhalt unsers Bewußtseyns und damit zu Thatsachen des Bewußtseyns werden. Es sey z. B. nur eine Thatsache des Bewußtseyns, daß wir jedes Ding als sich selber gleich, A = A, denken müssen. Solche ursprüngliche Thatsachen des Bewußtseyns festzustellen, sey eben nach seiner Ansicht die Aufgabe der Philosophie. Er habe ja ausdrücklich als Grundsätze aller philosophischen Forschung gefordert, 1, daß sie nichts annehme (admit), was nicht entweder eine ursprüngliche Thatsache (original datum) des Bewußtseyns oder die rechtmäßige Folgerung aus einer solchen Thatsache sey; 2, daß sie alle ursprünglichen Thatsachen und deren richtige Consequenzen umfasse, und 3, daß sie jede derselben in ihrer eigenthümlichen Reinheit (integrity) und in der ihr gebührenden Stellung der Ueber- und Unterordnung darstelle. Weiter könne die Philosophie nichts thun. Denn über das Bewußtseyn und seine ursprünglichen Daten könne sie ebensowenig hinausgehen, als sie im Stande sey, das Bewußtseyn selbst und seine primären Daten begreiflich (comprehensible) zu machen. Dieß zu fordern und diese Begreiflichkeit zum Kriterium der Wahrheit zu machen, sey absurd. Denn die ersten (primary) Daten des Bewußtseyns seyen als die Bedingungen, unter denen alles Andre begriffen

werde, nothwendig selbst unbegreiflich, und zu fragen, wie eine unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns möglich sey, heiße fragen, wie das Bewußtseyn selber möglich sey. Die Möglichkeit aber, diese Frage zu beantworten, setze voraus, daß wir noch ein andres Bewußtseyn hätten vor und über diesem unserm menschlichen Bewußtseyn, nach dessen Thätigkeitsweise wir fragen.

Wir antworten zunächst auf die letzten Sätze dieser Gegenrede, weil sie die Frage nach der Natur des Bewußtseyns betreffen, die Hamilton zuerst hätte erörtern sollen, ehe er von ursprünglichen Thatsachen und primären Daten des Bewußtseyns redete. Zuvörderst wird er uns zugeben müssen, daß wenn es Gesetze giebt, nach denen unser Denken nothwendig verfährt oder nach denen unsere Gedanken entstehen und sich bilden, die also die Bedingungen der Entstehung und Bildung unsrer Gedanken sind, eben diese Gesetze auch als Bedingungen unsers Bewußtseyns, als Momente und Merkzeichen seiner Natur angesehen werden müssen. Denn die Gedanken bilden ja den Inhalt unsers Bewußtseyns, Dasjenige, dessen wir uns bewußt sind. Von der Entstehung und Bildung dieses Inhalts ist mithin nothwendig unser Bewußtseyn selbst abhängig, weil es ohne allen Inhalt kein Bewußtseyn wäre. Was sich also als Gesetz für die Bildung unsrer Gedanken ergäbe, würde auch als Gesetz für die Bildung des Bewußtseyns gelten müssen, und wenn sich etwas über den Ursprung unsrer Gedanken ermitteln ließe, so würde damit auch etwas über den Ursprung des Bewußtseyns ermittelt seyn. Jedenfalls entsteht nothwendig die Frage, ob Gedanken (Empfindungen, Gefühle) vorhanden seyn können, ohne daß wir uns ihrer bewußt zu seyn brauchen. Hamilton verneint diese Frage, indem er (in den Discussions p. 46) den scholastischen Satz vertheidigt: Non sentimus nisi sentiamus nos sentire. Wir müssen unsrerseits entschieden diesen Satz bestreiten. Unser Bewußtseyn beruht offenbar auf einer geistigen Thätigkeit. Denn sonst könnte uns Etwas nicht erst zum Bewußtseyn kommen, sondern Alles müßte von jeher im Bewußtseyn vorhanden seyn und stets darin verbleiben. Es fragt

sich also, ob dieselbe Thätigkeit, durch die ein Gedanke (Empfindung, Gefühl, Wahrnehmung ꝛc.) zum Inhalt unsers Bewußtseyns wird, diesen Inhalt selbst erzeugt, so daß Daseyn und Bewußtseyn desselben in Eins zusammenfallen, oder ob diese Thätigkeit einen schon vorhandenen (ihr anderweitig gegebenen) Stoff nur ergreift, bearbeitet und sich gleichsam aneignet, so daß Daseyn und Bewußtseyn desselben nicht nothwendig Eins sind. Nun ist freilich klar, daß wir vom Daseyn eines Gedankens nicht eher Kunde haben können, als bis er uns zum Bewußtseyn kommt; und danach scheint die Frage unbeantwortlich zu seyn oder zu Gunsten der ersten Alternative entschieden werden zu müssen. Allein aus gewissen Thatsachen läßt sich doch mit Sicherheit folgern, daß die zweite Alternative die Wahrheit für sich hat. Es ist bekannt, daß wir, in Gedanken oder Erinnerungen versunken, lange auf einen Gegenstand hinstarren können, ohne etwas zu sehen, d. h. ohne den Gegenstand wahrzunehmen. Gleichwohl müssen wir annehmen, daß die Empfindung rein als solche, d. h. die Reizung des Gesichtsnerven und die Uebertragung derselben (des Gesichtsbildes) in die Seele oder die Affektion der Seele durch sie, vorhanden ist: wir haben eben nur kein Bewußtseyn von ihr. Dieß aber tritt sofort ein, sobald wir aus unsrer Träumerei erwachen und auf die äußern Gegenstände unsere Aufmerksamkeit richten. Ebenso empfinden wir ohne Zweifel fortwährend den leisen Druck unsrer Kleider; aber die Gewohnheit und die Beschäftigung unsres Geistes mit andern Dingen (Gedanken) bewirkt, daß wir kein Bewußtseyn davon haben, — das indeß auch hier sofort sich einstellt, sobald wir unsere Aufmerksamkeit auf die Empfindung des Drucks lenken. Ebenso müssen wir nothwendig annehmen, daß das Gefühl der Sympathie für einen Gegenstand in unsrer Seele vorhanden seyn muß, ehe es uns als Zuneigung zum Bewußtseyn kommt. Denn fiele das Daseyn des Gefühls und das Bewußtseyn desselben in Eins zusammen, so müßte die Neigung auch aufhören, sobald sie uns aus dem Bewußtseyn entschwindet, was sofort geschieht, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf andre Dinge

richten; aber die Neigung hört offenbar nicht auf: denn ihr Fortbestehen ist offenbar der Grund, warum wir häufig und gern an den Gegenstand denken oder ihn uns in's Bewußtseyn zurückrufen. Dieß Zurückrufen und das Richten unsrer Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand sind offenbar Funktionen Einer und derselben Thätigkeit. Denn beides geschieht nur dadurch, daß wir die Sache (die Vorstellung, Anschauung), um die es sich handelt, von andern Dingen (Vorstellungen) absondern, sie gleichsam aus der Masse der übrigen hervorziehen und herausheben; und dieß geschieht wiederum nur dadurch, daß wir sie von den andern unterscheiden. Durch die unterscheidende Denkthätigkeit also, werden wir schließen dürfen, kommt uns überhaupt Etwas zum Bewußtseyn und erhält seine Bestimmtheit für unser Bewußtseyn: nur dadurch, daß wir eine (durch die Reizung der Sinnesnerven und die Afficirbarkeit der Seele entstandene) Empfindung von unserm empfindenden Selbst und resp. von andern Empfindungen unterscheiden, werden wir uns ihres Daseyns und resp. ihrer Bestimmtheit (Beschaffenheit) bewußt und gewinnen so den ersten Inhalt unsers Bewußtseyns. Darum behauptet Sir W. Hamilton mit Recht wiederholentlich: consciousness is only realized under the condition of plurality and difference,*) d. h. Bewußtseyn ist nur möglich, wenn und sofern es Unterschiedliches (Mehreres) und Unterschiedenheit giebt, — weil uns Etwas nur zum Bewußtseyn kommt, sofern wir es von einem Anderm unterscheiden. Mit diesem Satze aber widerspricht H. selbst seiner obigen Behauptung, daß es absurd sey nach der Möglichkeit des Bewußtseyns zu fragen. Denn indem er selbst die Bedingungen der Verwirklichung desselben und in ihnen die Voraussetzungen seiner Möglichkeit angiebt, beantwortet er ja selbst jene Frage. —

*) Er hätte können die „Mehrheit" der Dinge, der Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen ꝛc. weglassen. Denn Mehrheit ist wiederum nur möglich under the condition of difference, d. h. es giebt nur mehrere Dinge, weil und sofern sie unterschieden sind und werden, und mit der Unterscheidung, mit den Setzen von Unterschieden, ist nothwendig eine Mehrheit gesetzt.

Nachdem wir diese Bedingungen und damit die Natur des Bewußtseyns kennen gelernt, wird sich nun auch entscheiden lassen, ob die Forschung nach den allgemeinen Gesetzen unsers Denkens und der Bildung unsrer Gedanken nur eine Feststellung von „Thatsachen," oder „ursprünglichen Daten des Bewußtseyns" sey. Wir haben anderweitig (System der Logik, Lpz. 1852) ausführlich dargethan, daß die logischen Gesetze und Kategorieen nur die Gesetze und Normen (Gesichtspunkte — Kriterien) unsrer unterscheidenden Denkthätigkeit sind. Ist dieß richtig und beruht, wie wir so eben gesehen haben, unser Bewußtseyn selbst auf der unterscheidenden Thätigkeit unsers Geistes, so leuchtet ein, daß durch jene logischen Gesetze und Normen auch der Ursprung des Bewußtseyns, Inhalt und Form desselben bedingt ist. Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist eben selbst nichts andres als die unterscheidende Denkthätigkeit des Geistes, sofern in ihr der Geist seine Gedanken, Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen ꝛc. von einander und sich von ihnen unterscheidet: dadurch werden sie ihm und er sich selber immanent gegenständlich, d. h. er kommt zum Bewußtseyn über sie und über sich selber. Bei diesem Sich-in-sich-unterscheiden verfährt er zunächst unbewußt gemäß den logischen Gesetzen und Kategorieen. Letztere können ihm erst zum Bewußtseyn kommen, nachdem sich ihnen gemäß ein bestimmter Inhalt des Bewußtseyns, eine Anzahl bestimmter Vorstellungen gebildet hat. Danach erst vermag er mittelst der Reflexion auf diesen Inhalt und auf sein weiteres Verfahren die Gesetze und Normen, nach denen der Inhalt gebildet worden, sich zum Bewußtseyn zu bringen. Denn weil er nach ihnen gebildet worden, müssen sie auch in ihm ausgedrückt erscheinen wie die Ursache in ihrer Wirkung. Daraus aber folgt, daß diese Gesetze und Normen selbst keine „unmittelbaren Thatsachen des allgemeinen (common) Bewußtseyns", keine „ursprünglichen Daten" desselben seyn können, — wie denn auch bekanntermaßen viele Menschen ihr Lebenlang nichts vom Satze des Widerspruchs, vom Gesetze der Causalität ꝛc. wissen. Außerdem ist ein Gesetz keine bloße einzelne Thatsache, sondern der

allgemeine Grund einer ganzen Klasse von Thatsachen, in denen nur mittelbar seine eigne Thatsächlichkeit (sein reelles Daseyn) sich kund giebt. Wären also die logischen Gesetze und Normen nur einzelne Thatsachen des Bewußtseyns neben andern solchen Thatsachen, so wäre es unbegreiflich, wie sie als Gesetze und Normen unsers Denkens überhaupt erkannt werden könnten. Sind sie dagegen die Bedingungen des Bewußtseyns und aller seiner Thatsachen, so muß die Forschung, um sich ihrer zu bemächtigen, offenbar über die bloßen Thatsachen der Bewußtseyns hinausgehen und nach dem Grund und Ursprung derselben fragen. Eine solche Forschung ist aber ebenso offenbar keine bloße Feststellung der „unmittelbaren Thatsachen" oder der „ursprüng-Daten des gemeinen Bewußtseyns", mithin keine Common-Sense-Philosophie.

Dasselbe Resultat ergiebt sich noch von andern Seiten her aus der eignen Theorie Hamilton's. Er selbst nämlich fordert ausdrücklich, daß die Philosophie vor Allem durch intellektuelle Analyse und Kritik die ersten elementaren Annahmen (beliefs), in denen die elementaren allgemeinen („im Besitz aller Menschen befindlichen") Wahrheiten gegeben seyen, aufzusuchen, zu läutern und festzustellen habe. Dieß habe weder Beattie noch Oswald noch selbst Reid in seinen ersten Schriften gethan, und dadurch hätten sie der Meinung Raum gegeben, als berufe sich die Common-Sense-Philosophie auf die unentwickelten Annahmen der gedankenlosen Menge. — Dieß ist wiederum ein Punkt von principieller Bedeutung, in welchem H. von seinen Vorgängern sich entfernt und der Deutschen Speculation sich näher stellt. Noch mehr geschieht dieß durch die Art und Weise, wie er jener Forderung zu genügen sucht. Als wesentliche Kennzeichen, nach denen die „Principien" (d. h. jene elementaren Annahmen) des Common Sense von andern Maximen zu unterscheiden seyen, stellt er zunächst folgende vier auf: 1) ihre Unbegreiflichkeit, 2) ihre Einfachheit, 3) ihre Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit, und 4) ihre verhältnißmäßige Gewißheit und Evidenz. Demnächst sucht er diese Kriterien näher zu bestimmen

und zu entwickeln. Mit dem ersten derselben, der Unbegreiflichkeit, soll bloß gesagt seyn, daß es zum Wesen jener s. g. Principien gehöre, nicht weiter erklärt und von anderen abgeleitet werden zu können. Sind sie ächte und rechte „Principien", so versteht sich dieß von selbst. Allein dann folgt auch u. E. von selbst, daß nur den Gesetzen unsers Denkens, die eben nur Ausdrücke der Natur unsers Geistes d. h. der gegebenen unabänderlichen Bestimmtheit (Nothwendigkeit) seiner Thätigkeitsweise sind, eine solche principielle Bedeutung zukommt. Denn nur die Natur unsers Denkens und damit seine Gesetze lassen sich nicht weiter begreiflich machen, erklären oder deduciren, weil alle Deduction, alle Erklärung doch wiederum selbst durch die Natur und die Gesetze unsers Denkens bedingt und bestimmt ist, so daß wir zwar wohl aus der Natur unsers Denkens weitere Folgerungen ziehen können (z. B. die Folgerung, daß, weil es eine gegebene Bestimmtheit und unabänderliche Gesetze seiner Thätigkeit hat, es diese Gesetze und Bestimmtheit sich nicht selber gegeben haben kann u. s. w.), aber dabei doch immer anerkennen müssen, daß diese Folgerungen nur auf der Natur unsres Denkens selbst beruhen. Alles Uebrige dagegen, alle anderweitigen s. g. Thatsachen des Bewußtseyns, z. B. die Annahme, daß es ein reelles Daseyn äußerer Dinge gebe, können nicht unter die „Principien" gerechnet werden, weil sie, wenn sie ein Recht auf wissenschaftliche Geltung haben sollen, erst aus der Natur unsers Denkens abgeleitet werden müssen. Dasselbe ergiebt sich in Betreff des zweiten Merkmals. Die „Einfachheit" der Principien erfordert nach H. nur, daß, was als ein solches Princip aufgestellt werde, nicht zusammengesetzt d. h. nicht aus mehreren Thatsachen des Bewußtseyns componirt seyn dürfe. Diese Einfachheit wird aber wiederum nur solchen Principien (Gesetzen, Grundbestimmungen) zukommen können, welche die Natur unsers Denkens und Bewußtseyns selbst betreffen. Denn nur bei ihnen bleibt unser Denken gleichsam bei sich selbst, indem es nur auf sich selbst, auf seine Thätigkeit, seinen Inhalt ꝛc. sich bezieht. Die Annahme dagegen vom reellen Daseyn äußerer Dinge ist

offenbar keine „einfache.“ Denn da diese äußern Dinge doch zugleich vorgestellt seyn müssen, weil sonst das Bewußtseyn nichts von ihnen wissen könnte, so besteht sie aus der doppelten Annahme, daß wir Vorstellungen von äußern Dingen haben, und daß außer diesen Vorstellungen noch Etwas existirt, was in Beziehung zu ihnen steht oder ihnen correspondirt. —

Hinsichtlich des dritten Kriteriums erklärt H. selbst, daß „Nothwendigkeit“ und absolute „Allgemeinheit“ im Grunde Eins und dasselbe sey. Die Nothwendigkeit aber sey eine doppelte: a) die streng. logische, die Undenkbarkeit des Andersseyns oder die Unmöglichkeit, uns etwas anders zu denken, als wir es denken, die z. B. hervortrete in dem Gesetze der Causalität, der Substanzialität und noch mehr in den Gesetzen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten; und b) eine weniger strenge, die uns zwar nicht verwehre, uns die Sache als anders seyend zu denken, dennoch aber nöthige immer wieder anzunehmen, daß sie so und nicht anders sey. Als Beispiel dieser zweiten Nothwendigkeit führt er an: es sey zwar theoretisch (logisch) wohl möglich, mir zu denken, daß der Gegenstand, dessen ich mir in der Perception bewußt werde, in Wahrheit nur ein Modus meines Geistes oder Ichs sey, aber es sey mir unmöglich zu denken, daß der Gegenstand mir nicht als ein äußerlich existirender erscheine oder daß mein Bewußtseyn mich nicht antreibe (compel), ihn als einen äußerlich existirenden zu denken. Aus dieser Erläuterung des drittens Kriteriums geht nun zunächst klar hervor, daß dasselbe nach H. das Daseyn der Logik voraussetzt. Denn soll die logische Nothwendigkeit ein Merkmal der „Principien“ seyn, so müssen die logischen Gesetze in ihrer Geltung und Bedeutung erst festgestellt seyn, bevor beurtheilt werden kann, was als „Princip“ anzusehen ist, bevor also die Principien des Common-Sense festgestellt werden können. Damit aber ist von H. selbst anerkannt, daß die Philosophie nicht mit der Feststellung dieser „Principien“ beginnen, also auch sich selbst nicht auf sie basiren kann, d. h. es folgt unwidersprechlich, daß H. selbst die Basis der

Schottischen Common-Sense-Philosophie verlassen und in das Gebiet der Deutschen Speculation übergetreten ist.*) Dazu kommt, daß jene zweite Nothwendigkeit, die H. aufstellt, im Grunde auch nur eine logische ist. Er deutet ganz richtig an, daß diejenigen, die das reelle Daseyn äußerer Dinge leugnen wollten und doch fortwährend sich genöthigt sehen, dasselbe theoretisch und praktisch anzuerkennen, nur sich selber widersprechen würden, — weshalb es denn auch im Ernste noch keinem Philosophen eingefallen ist die Realität der Dinge zu leugnen.**) Die Nöthigung aber, die jenes Anerkenntniß uns auferlegt, beruht einzig und allein auf der logischen Nothwendigkeit, welche in dem unser Denken beherrschenden Gesetze der Causalität sich ausdrückt; und so gewiß es ein Widerspruch ist, eine Wirkung ohne Ursache anzunehmen, so gewiß ist es ein Widerspruch, das Daseyn äußerer Dinge als Ursache der sich uns aufdrängenden und also von unserm Geiste nicht allein (selbständig) erzeugten Empfindungen, Perceptionen ꝛc., leugnen zu wollen. (Dieß haben wir in einem früheren Artikel dieser Zeitsch. näher dargethan S. Bd. XXIV. S. 278 f. XXV. 265 f.)

Was endlich das vierte Kriterium der „Principien" betrifft, so beruft sich H. hinsichtlich seiner nur auf Aristoteles, ohne darzulegen, was unter „Gewißheit und Evidenz" zu verstehen sey. Allein Aristoteles giebt ebenfalls nirgend eine nähere Erörterung dieser Begriffe. Gleichwohl sind sie gerade von der höchsten Wichtigkeit, indem offenbar die Principien des Common-Sense und damit die ganze Common-Sense-Philosophie dem Zweifel und der Ungewißheit anheimfallen, wenn sich nicht nachweisen oder wenigstens behaupten läßt, daß sie gewiß und

*) Kant's Kritik d. reinen Vern. ist im Grunde nur ein Complex logischer Untersuchungen, indem sie vornehmlich um die Feststellung der s. g. Formen der reinen Anschauung und der Stammbegriffe des Verstandes (der logischen Kategorien) sich dreht und von da aus die Consequenzen in Betreff unsers Wissens u. Erkennens zieht.

**) Fichte protestirte bekanntlich ausdrücklich gegen die ihm zugemuthete Absurdität, als wolle er die reelle Existenz äußerer Dinge in Abrede stellen.

evident seyen. Eine solche Behauptung aber ist wissenschaftlich unmöglich, so lange nicht erörtert ist, was unter Gewißheit und Evidenz zu verstehen sey. Hätte Hamilton, wie er mußte, dieser Erörterung sich unterzogen, so würde sich wiederum gezeigt haben, daß eine lange philosophische Untersuchung vorauf gehen müsse, ehe von den Principien des Common-Sense die Rede seyn kann, — d. h. daß die Philosophie nicht bloß auf den s. g. Common-Sense sich basiren kann. —

Allein dieß ist nicht das einzige Resultat, das sich uns aus der Betrachtung der aufgestellten Kriterien für die „Principien" oder „elementaren Annahmen" (Grundwahrheiten) des Common-Sense ergiebt. Wir behaupten weiter, daß H. seinen eignen Grundsätzen widerspricht, wenn er, diesen Kriterien gegenüber, die Annahme, daß wir eine unmittelbare Erkenntniß (an immediate knowledge) der reellen äußern Dinge besitzen, für eine solche Grundwahrheit erklärt, und Denjenigen den Vorwurf der Inconsequenz macht, welche das reelle Daseyn äußerer Dinge als Thatsache des Bewußtseyns annehmen und doch eine unmittelbare Erkenntniß der Beschaffenheit (Bestimmtheit) der äußern Dinge, welche doch ebenfalls Thatsache des Bewußtseyns sey, leugnen oder bezweifeln wollen. Wir müssen ihm diesen Vorwurf zurückgeben. Denn wir haben bereits gezeigt, daß gemäß jenen von ihm selbst aufgestellten Kriterien nicht einmal der Glaube an das Daseyn äußerer Dinge für eine „elementare" Annahme des Bewußtseyns erachtet werden kann, indem diese Annahme in Wahrheit nicht einfach, nicht undeducirbar ist, sondern aus den logischen Gesetzen unsers Denkens sich herleiten läßt. Noch weniger können wir die zweite Annahme einer unmittelbaren Erkenntniß der äußern Dinge dafür gelten lassen. Es ist zwar richtig, daß das gemeine Bewußtseyn die Dinge für das hält, als was sie uns in unserer Vorstellung erscheinen, daß also dem Common-Sense der subjektive Akt der Perception mit der objektiven Erkenntniß des Gegenstandes, die Erscheinung mit dem Ding-an-sich in Eins zusammenfällt. Allein dieß ist zunächst offenbar nur „eine unent-

wickelte Annahme (belief) der gedankenlosen Menge." Will H. behaupten, daß dieselbe philosophisch für eine Thatsache des Bewußtseyns zu erachten sey, so mußte er sie an jene von ihm selbst aufgestellten Kriterien halten, und entweder darthun, daß sie selbst diesen Kriterien entspreche und somit als ein „Princip" oder „elementare Wahrheit" des Bewußtseyns anzuerkennen sey, oder daß sie aus einer andern, jenen Kriterien entsprechenden Grundwahrheit mit Nothwendigkeit folge. Er hat aber weder das Eine noch das Andre gethan. Er behauptet nur immer, daß the fact of perception eine Grundthatsache des Bewußtseyns sey, durch die wir unmittelbar des Daseyns unsres Ichs (als Subjekts der Perception) wie des Daseyns eines äußern Gegenstandes (als Objekts derselben) und der ursprünglichen Selbstständigkeit beider uns bewußt seyen. Und ebenso sey es eine Thatsache des Bewußtseyns, daß wir eine unmittelbare Erkenntniß gewisser Bestimmtheiten der Dinge besitzen. Darum sey es eine unberechtigte Inconsequenz, wenn der Kantianer (den er den kosmothetischen Idealisten nennt) zwar die Thatsache der Existenz äußerer Dinge aus dem Bewußtseyn herleite, die der Erkenntniß derselben aber verwerfe. Es sey nicht wahr, daß wir blos blind glauben an eine äußere Welt als an ein unbekanntes Etwas; „im Gegentheil, wir glauben an deren Existenz nur, weil wir ihrer als existirend unmittelbar inne werden" (because we are immediately cognizant of it as existing). Zugleich aber giebt er doch zu, daß wir nicht erkennen (know), daß das, was wir als Nicht-ich percipiren, keine bloße subjektive Perception unsers Ichs sey, daß wir vielmehr dieß nur glauben in Folge einer ursprünglichen durch unsre Natur uns auferlegten Nothwendigkeit es zu glauben (Reid's Works p. 747 f. 760). Aber, fragen wir, wie vereinigen sich diese beiden Sätze, 1) daß wir es glauben, weil wir des reellen Daseyns der Dinge unmittelbar inne werden, und 2) daß wir es glauben, weil uns unsre Natur dazu nöthigt? Wenn wir des objektiven Daseyns der Dinge unmittelbar inne werden, so bedarf es ja offenbar keiner subjektiven (in unsrer Natur liegenden)

Nöthigung zur Annahme desselben, weil damit die Objektivität sich selber uns kund giebt und also ihrerseits uns den Glauben an sie aufnöthigt. Wird dagegen, dieser Glaube nur durch unsre eigne subjektive Natur uns auferlegt, so kann er nicht auf jenem Innewerden beruhen, weil damit ausgesprochen ist, daß er nicht unmittelbar durch die Objektivität der äußern Dinge hervorgerufen werde. Offenbar also muß man sich für Eine dieser Alternativen entscheiden; sie beide zu behaupten ist unmöglich. Gegen die erste derselben sprechen nun aber eine Anzahl von Thatsachen, die sie u. E. unhaltbar machen. Denn würden wir des Daseyns äußerer Dinge unmittelbar inne oder, wie sich H. an einer andern Stelle (p. 894 f.) ausdrückt, erkännten wir den äußern Gegenstand unmittelbar in ihm selbst (cognise the thing immediately in itself), so wäre es offenbar unmöglich, daß wir uns jemals über das äußere Daseyn täuschen könnten. Es wäre unmöglich, daß der Furchtsame in Folge der Aufregung, der Einsamkeit ꝛc. überzeugt seyn könnte, Tritte gehört, ein Gespenst gesehen, einen Schlag auf seine Schulter erhalten zu haben; es wäre unmöglich, daß der Fieberkranke überzeugt seyn könnte, mit wirklichen Personen zu verkehren, während er doch nur mit seinen Vorstellungen verkehrt; es wäre ebenso unmöglich, daß der Wahnsinnige die fixe Idee haben könnte, einen Höcker zu haben oder von Glas zu seyn ꝛc. Ja die alltägliche Erscheinung des Träumens, wobei wir doch wirkliche Gegenstände vor uns zu haben glauben und sie nicht bloß sehen und hören, sondern fühlen, betasten ꝛc., wäre schlechthin unbegreiflich. Diese Thatsachen zwingen uns anzunehmen, daß das reelle Daseyn der Dinge nicht unmittelbar in ihm selbst erkannt wird und kein Gegenstand unmittelbar selbst uns den Glauben an seine Existenz aufnöthigt: denn sonst könnte dieser Glaube auch nur da entstehen, wo ein reelles Daseyn wirklich vorhanden ist. Sie zwingen uns mithin die zweite jener Alternativen anzunehmen, weil nur aus ihr die angeführten psychologischen Erscheinungen sich erklären. Denn sind wir durch die eigne Natur unsers Denkens (durch das Causalgesetz) ge-

nöthigt, überall, wo bestimmte Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen sich uns unfreiwillig aufdrängen, ein Etwas außer uns als Ursache dieses Zwanges vorauszusetzen, so ist es ganz natürlich, daß der Wahnsinnige, der Fieberkranke, der Furchtsame, wirkliche Gegenstände vor sich zu haben glaubt, weil eben in Folge der Krankheit, der Furcht ꝛc. seine Vorstellungen sich ihm ebenso unwillkührlich aufdrängen, wie unsere Empfindungen, Gefühle, Perceptionen im wachen gesunden Zustande. Sonach aber wäre nur Derjenige inconsequent, der mit H. das unmittelbare Innewerden und damit die unmittelbare Erkenntniß des Daseyns der Dinge behauptete (— was indessen Kant keineswegs thut —), und doch jene psychologischen Thatsachen nur aus einer subjektiven Nöthigung erklären wollte. Wer dagegen mit uns und Hamilton's zweitem Satze behauptet, daß unser Glaube an das reelle Daseyn der Dinge nur auf einer subjektiven Nöthigung unsrer eignen Natur beruht, der würde umgekehrt nur dann inconsequent seyn, wenn er das annähme, was H. von ihm verlangt, d. h. wenn er doch zugleich eine unmittelbare objektive Erkenntniß des Daseyns und der Bestimmtheiten der Dinge behauptete. Denn aus jenem uns aufgenöthigten Glauben an das objektive Daseyn äußerer Dinge folgt ja noch keineswegs, daß wir eine unmittelbare Erkenntniß dieses Daseyns und seiner objektiven Bestimmtheiten besitzen. Vielmehr wenn wir uns eine solche Erkenntniß beilegen wollen, so müssen wir consequenter Weise zeigen, daß wir dazu wiederum durch die eigne Natur unsers Denkens genöthigt sind, indem wir etwa gemäß den Gesetzen unsers Denkens nicht umhin können anzunehmen, daß überall oder doch in bestimmten Fällen die Dinge an sich so beschaffen seyen, wie sie uns in unsrer Vorstellung (Perception, Wahrnehmung, Anschauung) erscheinen. Ließe sich dieser Nachweis nicht führen, so müßte es wissenschaftlich dahingestellt bleiben, ob wir uns eine objektive Erkenntniß der Dinge beilegen dürfen; und die Behauptung Kants, daß das Ding an sich unsrer Wahrnehmung und Vorstellung von ihm nicht entspreche,

hätte mindestens ebensoviel Recht, als die entgegengesetzte Behauptung Hamiltons und des Common-Sense.

Denn für Kant sprechen entschieden die Resultate der neueren Naturforschung, der bekannte Nachweis z. B., daß die Farbe an sich nicht das ist, als was sie uns erscheint, keine ruhende Bestimmtheit, die an der Gestalt der Dinge haftet, sondern eine Bewegung der s. g. Aetherwellen, oder die ebenso bekannte Thatsache, daß wir denselben elektrischen Funken in unsern verschiedenen Sinnen, im Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, ganz verschieden percipiren, woraus folgt, daß keine dieser Perceptionen dem An-sich desselben entsprechen kann. Diese Thatsachen sind eben so viele Einwürfe gegen den Common Sense und seine Behauptung einer unmittelbaren Erkenntniß der äußern Dinge. Um ihnen zu entgehen, entwickelt daher Hamilton in einer Reihe von Abhandlungen eine ganz neue Theorie der Perception. Er unterscheidet nämlich zunächst zwischen Presentative oder Immediate und Representative oder Mediate Cognition. „Ein Ding wird unmittelbar erkannt (known), wenn wir es in ihm selbst erkennen (cognise in itself); mittelbar dagegen, wenn wir es in oder durch etwas numerisch von ihm Verschiedenes erkennen. Unmittelbare Erkenntniß, weil Erkenntniß eines Dinges in ihm selbst, involvirt die Wirklichkeit (the fact) seiner Existenz; mittelbare Erkenntniß dagegen, weil eben Erkenntniß des Dinges in oder durch Etwas das nicht es selbst ist, involvirt nur die Möglichkeit seiner Existenz." In jener „präsentirt das Ding sich selbst unsrer Anschauung (observation)", daher presentative oder intuitive cognition; — in dieser ist es dagegen nur durch ein Andres repräsentirt, daher representative cognition. „Ein erkanntes Ding wird ein Objekt der Erkenntniß genannt." In der unmittelbaren oder präsentativen Erkenntniß „ist nur ein einziges Objekt vorhanden, indem das erkannte Ding und das existirende Ding Eines und dasselbe (one and the same) ist. In einer mittelbaren oder repräsentativen Erkenntniß dagegen können zwei Objekte unterschieden werden, a) das erkannte Ding und b) das existirende

von ihm numerisch verschiedene Ding." — Demgemäß beschränkt dann H. den Begriff der Perception auf die unmittelbare präsentative Cognition: äußere Perception ist ihm „das präsentative oder intuitive Vermögen (faculty) der Phänomene des Nicht-ich oder der Materie; innere Perception oder Selbstbewußtseyn dasselbe Vermögen für die Phänomene des Ichs oder Geistes." Von diesem Perceptionsvermögen unterscheidet er „das die Phänomene der innern und äußern Welt repräsentirende Vermögen", das ihm gar kein Perceptionsvermögen ist, sondern mit der Einbildungskraft im weitern Sinne des Worts in Eins zusammenfällt (a. O. p. 804 sqq.). Daß Reid und seine Nachfolger diesen Unterschied übersehen oder doch nicht scharf aufgefaßt und streng festgehalten haben, bezeichnet er als den vornehmsten Mangel ihrer Philosophie. Denn nur auf diesem Unterschied lasse sich der „präsentative Realismus" aufbauen, den er auch den „natürlichen Realismus" oder „natürlichen Dualismus" nennt und für das einzig haltbare System erachtet, und der eben „die Thatsache der Perception", durch die wir uns unmittelbar des Daseyns unsers Ichs wie des Daseyns eines äußern Gegenstandes und der ursprünglichen Selbstständigkeit beider bewußt seyen, als Basis der Philosophie annehme.

Jener Unterschied der präsentativen von der repräsentativen Erkenntniß genügt indeß noch nicht. H. sieht sich genöthigt, noch eine zweite Distinction zu machen, durch die er sich wieder um einen Schritt weiter von Reid und der Schottischen Schule entfernt. Der präsentative Realismus nämlich spaltet sich nach ihm a) in eine „philosophische oder entwickelte Form", welche nur die Primary Qualities der Körper als die „objektiven Objecte der Perception" gelten läßt, und b) in eine „vulgäre oder unentwickelte" Form, in welcher außer jenen auch die Secondary Qualities der Körper, weil known to us, als zum Nicht-ich gehörig betrachtet werden. Diesen neuen Unterschied zwischen primären und secundären Qualitäten begründet er durch den Satz: „Nach dem Zeugniß des Bewußtseyns erhält die Seele

(mind), wenn ein materielles Daseyn in Beziehung zu ihren Sinnesorganen gebracht ist, zwei gleichzeitige unmittelbare Cognitio- (concomitant immediate cognitions). Von dieser ist die eine die Sinnesempfindung (Sensation) gewisser subjektiver Modificationen in uns, welche wir als Wirkungen auf gewisse unbekannte Kräfte in der äußern Wirklichkeit als Ursachen derselben zurückführen, — die secondary qualities of body. Die andre dagegen ist die Perception gewisser objectiver Attribute in der äußern Wirklichkeit selbst, als in Beziehung zu unserm sensibeln Organismus stehend, — die primary qualities of body. Von diesen Cognitionen ist die erste, wie allgemein zugegeben wird, subjektiv und ideell; von der zweiten dagegen behauptet der natürliche Realist gegen den kosmothetischen Idealisten daß sie objektiv und reell sey" (a. O. p. 816. 820 sq.). Zu den primären Qualitäten der Körper rechnet H. die Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit, Größe, Gestalt, Masse, Dichtigkeit, Lockerheit, Lage, Stellung; zu den secundären Qualitäten dagegen Farbe, Klang, wie Alles, was wir durch den Geschmacks-, Geruchs- und Tastsinn von den Eigenschaften der Dinge kennen lernen. Zu beiden fügt er aber dann noch eine dritte Art hinzu, die er die Secundo-primary Qualities nennt, und zu denen er die Gravitation (gravity) mit ihren beiden Formen der Leichtigkeit und der Schwere, die Cohäsion mit ihren Unterarten der Härte und Weiche, der Festigkeit und Flüssigkeit ꝛc. ferner die Repulsion mit ihren Formen der relativen Compressibilität und Incompressibilität ꝛc., und endlich die relative Beweglichkeit und Unbeweglichkeit rechnet. Alle drei Arten sucht er dann näher zu bestimmen und gegen einander abzugränzen, indem er sie nach den beiden Gesichtspunkten a) wie sie von den Sinnen apprehendirt, und b) wie sie vom Verstande, nachdem sie apprehendirt sind, concipirt oder construirt werden, in nähere Betrachtung zieht. Danach ergeben sich ihm dann folgende Unterschiede. Als Apprehensionen oder unmittelbare Cognitionen durch den Sinn sind die primären Qualitäten objektive, nicht subjektive, die secundo-primären objektive und subjektive, die secundä-

ren dagegen nur subjektive. Als Conceptionen des Verstandes aber sind die primären Qualitäten essentielle, die secundoprimären nur accidentelle, und beide von den secundären dadurch unterschieden, daß jene als klar oder in ihrer eignen Natur begreiflich (manifest or conceivable in its own nature), die secundären dagegen als dunkel und unbegreiflich gedacht werden. Denn nachdem einmal der Begriff der Materie gewonnen sey, werden die primären Qualitäten durch die Beziehung auf diesen Begriff als constitutive, nothwendige oder aprioriſche Bestimmungen der Natur erkannt, die secundo-primären dagegen nur als aposterioriſche oder zufällige (contingent) Modificationen der primären, von denen wir jedoch klar erkennen wie sie objektiv in den Körpern selbst existiren, die secundären endlich als aposterioriſche oder zufällige Accidenzen, von denen wir nur dunkel vermuthen, wie sie objektiv in den Körpern seyn mögen, indem wir nur wissen was sie subjektiv in unserm Erkennen sind (a. O. p. 846 ff.)

Nachdem sodann H. versucht hat, unter Voraussetzung des Begriffs der Materie die primären Qualitäten a priori zu deduciren, entwickelt er das Wesen der „eigentlichen Perception" näher. Die eigentliche, von der Sensation zu unterscheidende Perception ist nämlich „ein Akt unsers Bewußtseyns, durch den wir jene allgemeinen Verhältnisse der Ausdehnung (die primären Qualitäten), unter denen unser Leib als materieller Organismus nothwendig existirt, apprehendiren." Ist aber jede Perception ein Akt des Bewußtseyns, so ist sie auch nur möglich unter denselben Bedingungen, unter denen das Bewußtseyn selbst möglich ist. Als solche Bedingungen bezeichnet aber Hamilton 1) eine gewisse Concentration des Bewußtseyns auf ein sinnliches Objekt, d. i. ein Akt der wenn auch immerhin nachlässigen Aufmerksamkeit; 2) eine „Mehrheit, Veränderung, Differenz auf Seiten der percipirten Objekte und eine Anerkennung oder Unterscheidung (recognition or discrimination) dieser Wahrheit auf Seiten des percipirenden Subjekts." Und da wir nur zu unterscheiden vermögen, a) sofern das zu unterscheidende Etwas irgend eine (qualitative, quantitative) Bestimmtheit habe, b) sofern unser Be-

wußtſeyn ein continuirliches ſey d. h. ſofern wir eine Vorſtellung des letzt Vergangenen im Unterſchied vom Gegenwärtigen haben, c) ſofern wir Etwas als unterſchieden von andern coexiſtirenden Dingen faſſen, d) ſofern alle unſere Senſationen von einer beſtimmten Intenſität und ſomit dem Grade nach verſchieden ſeyen, und endlich e) ſofern wir Etwas in Beziehung (Relation) zu einem Andern faſſen, ſo „ſetzt jene recognition or discrimination Qualität und Quantität, Zeit, Raum, Grad und Relation voraus" (p. 876 ff.) — Damit erkennt H. an, daß nicht nur „plurality and difference", ſondern näher auch die logiſchen Kategorieen „Bedingungen des Bewußtſeyns" ſind. Dann aber hätte er vor Allem ſeine Kategorieenlehre näher entwickeln, das Verhältniß der Kategorieen zu unſerm Denken wie zu den Objekten darlegen und ſo die Unklarheit und Unſicherheit, an der die obigen Beſtimmungen offenbar leiden, zu vermeiden ſuchen müſſen. Dadurch allein würde er eine haltbare Grundlage für ſeine Feſtſtellung der Thatſachen des Bewußtſeyns gewonnen und zugleich darzuthun vermocht haben, wie das Element des Nothwendigen, Aprioriſchen, Allgemeinen in's Bewußtſeyn kommen könne, was nach ſeiner Theorie ganz unbegreiflich erſcheint. — Endlich zeigt dann H., daß in der eigentlichen Perception „das Objekt-Objekt," welches percipirt werde, immer eine primäre Qualität ſey, die in Correlation zu unſerm leiblichen Organismus ſtehe. Die primären Qualitäten werden indeß nur als in unſerm Organismus beſtehend percipirt, und die Perception ſolcher Qualitäten offenbare uns daher nicht urſprünglich und in ſich ſelbſt die Exiſtenz und Beſchaffenheit von irgend Etwas außer unſerm Organismus. Vielmehr percipiren wir die primären Qualitäten äußerlicher Dinge nicht d. h. wir erkennen ſie nicht unmittelbar; ſondern wir lernen dieſe Qualitäten auf die äußerlichen Dinge nur übertragen (inſer) von denjenigen Affectionen, welche die äußern Dinge in unſerm Organismus veranlaſſen, und von welchen wir, „indem ſie uns eine Perception organiſcher Ausdehnung (nämlich unſers eignen Organismus) liefern, durch Beobachtung und Induction allmälig entdecken,

daß sie eine correspondirende Ausdehnung in den unserm Organismus äußerlichen Agentien involviren" (p. 881 f.). —

Daß nun diese Theorie der Perception nicht nur von Scharfsinn und philosophischer Begabung zeugt, sondern auch viele sehr beachtenswerthe Elemente enthält, wird jeder Kenner der Probleme, um die es sich handelt, leicht bemerken. Wir können indeß hier auf das Einzelne nicht näher eingehen. Nur über die Grundlagen und constitutiven Hauptelemente des Ganzen fügen wir einige Bemerkungen bei. Da leuchtet nun aber sogleich von selbst ein, daß wenn die Perception, wie gezeigt, das objektive Daseyn äußerer Dinge nicht unmittelbar in ihm selbst erfaßt, auch von einer unmittelbaren Erkenntniß der (primären) Qualitäten der äußern Dinge nicht die Rede seyn kann. Wir leugnen, daß es eine „präsentative" Erkenntniß in Hamiltons Sinne giebt. Wir behaupten vielmehr, daß auch nach dem Zeugniß des Bewußtseyns in keiner Erkenntniß nur „ein einziges Objekt" vorhanden sey, in keiner Erkenntniß das „erkannte (angeschaute) und das existirende Ding" als „Eines und dasselbe" gefaßt werde, daß im Gegentheil auch der Common-Sense das existirende Ding als solches und seine Perception, Wahrnehmung, Anschauung von ihm stets und überall unterscheidet. Wie könnte es sonst eine allgemeine Annahme (Thatsache) des Bewußtseyns seyn, daß man durch Verschärfung der Aufmerksamkeit eine bestimmtere Anschauung, eine klarere Erkenntniß des Gegenstandes (auch des eignen Körpers und seiner primären Qualitäten) gewinne? —

Wir bestreiten ferner, daß H. von seinem Standpunkt aus berechtigt sey, zwischen einer „philosophischen oder entwickelten" und einer „vulgären, unentwickelten" Form des präsentativen Realismus zu unterscheiden. Denn „nach dem Zeugniß des Bewußtseyns" glaubt Jeder, nicht nur daß sein eigner Organismus wie die Dinge überhaupt realiter ausgedehnt sind, sondern auch, daß sein Körper realiter und objektiv weiß, der Rabe realiter und objektiv schwarz ist. Ja noch fortwährend ist jeder Physiker genöthigt, in seinem Bewußtseyn, in seiner

Anschauung die Farbe als etwas Ruhendes, Fixirtes zu fassen, obwohl er erkannt hat, daß sie realiter Bewegung der Aetherwellen und also nichts Ruhendes ist. Nur durch Reflexion, durch Nachdenken kommen wir gegen das Zeugniß des Bewußtseyns zu der Erkenntniß, daß die Farbe nicht in demselben Sinne den Körpern an sich zukomme wie die Ausdehnung. Dem gemeinen unmittelbaren Bewußtseyn dagegen ist es Thatsache, daß die Farbe und die Ausdehnung gleichermaßen „objektive und nicht subjektive Cognitionen" seyen, daß also die Farbe keine secundäre, sondern eine objektive primäre Qualität der Materie sey, obwohl sie doch in Wahrheit keine solche ist; ja es ist Thatsache, daß in der Farbe ein Etwas vorhanden ist, welches auch jeder Philosoph, Realist wie Idealist, gemäß der allgemeinen Natur unsers Bewußtseyns als ein Ruhendes, Festes percipirt, obwohl es realiter und objektiv nichts Ruhendes ist. Mit welchem Rechte kann sich dann aber der Common-Sense-Philosoph hinsichtlich der von ihm behaupteten unmittelbaren Erkenntniß der Dinge auf das Zeugniß und die Thatsachen desselben Bewußtseyns berufen, von dem er doch anerkennen muß, daß es sich vielfältig täusche? — Hier kehrt offenbar Hamilton's eigne Maxime sich feindlich wider ihn selbst. Denn wenn er (dem kosmothetischen Idealisten gegenüber) ausdrücklich geltend macht, daß „das Zeugniß des Bewußtseyns entweder ganz und in jeder Beziehung oder gar nicht anzunehmen sey", so folgt unwidersprechlich, daß er selbst ebenfalls keine Wahl hat und entweder das Zeugniß des Bewußtseyns auch hinsichtlich der Farbe gelten lassen muß, — womit seine Unterscheidung zwischen primären und secundären Qualitäten über den Haufen fällt, — oder überhaupt auf das Zeugniß des Bewußtseyns verzichten muß.

Endlich verwickelt sich H. innerhalb seiner eigenen Theorie in mehrfache Widersprüche. Er erklärt (p. 857): The primary qualities are apprehended as they are in bodies; darum eben sollen sie als Apprehensionen „objektive und nicht subjektive" seyn. Aber zugleich werden ihm, wie es (nach p. 846) scheint, die Gegenstände überhaupt apprehendirt durch die Sinne,

und danach fiele dann die Apprehension überhaupt mit der „Sensation gewisser subjektiver Modificationen in uns selbst" in Eins zusammen. Dann aber können die primären Qualitäten *nicht* „apprehendirt" werden „wie sie in den Körpern selbst sind." Durch die Sinne wenigstens ist dieß nach H. unmöglich, weil sie uns immer nur eine *subjektive* Affektion liefern. Demnach aber müßten wir von der sinnlichen Apprehension noch eine andre, eine geistige oder Verstandes-Apprehension unterscheiden. Und in der That spricht H. weiterhin (p. 860) auch von einer „mental apprehension." Aber er sagt uns nicht, ob diese Apprehension identisch sey mit der „eigentlichen Perception" (perception proper) oder mit der Art und Weise, „wie die Qualitäten vom Verstande, *nachdem* sie apprehendirt sind, concipirt oder construirt werden." Jedenfalls ist es für seine Theorie von der „präsentativen, unmittelbaren" Erkenntniß der primären Qualitäten as they are in bodies, sehr bedenklich, wenn er doch ausdrücklich zugesteht, daß auch in den primären Qualitäten „a sensation of organic affection is the *condition* of perception, (of) a mental apprehension." Denn sind demgemäß die primären Qualitäten „Produkte des Verstandes unter der Bedingung von Sensationen," so kann dieß doch offenbar nur heißen, daß sie in *Folge* gewisser Sensationen vom Verstande producirt werden. Dann aber kann man von ihnen offenbar *nicht* sagen, sie seyn *immediately* known oder apprehended as they are in *bodies*. Vielmehr sind sie dann eben nur *unsere* Vorstellungen, von *unserm* Verstande in Folge sinnlicher *subjectiver* Affectionen hervorgerufen, und *diese* Erkenntniß kann unmöglich eine „präsentative", in der das erkannte und das existirende Ding Eines und dasselbe sey, genannt werden, ja es kann ihr nicht einmal ohne Weiteres Objektivität oder Uebereinstimmung mit dem existirenden (reellen) Dinge beigelegt werden. Es muß vielmehr erst dargethan werden, daß und wiefern wir nach den Gesetzen unsers Denkens genöthigt sind, eine solche Uebereinstimmung anzunehmen. Dasselbe gilt natürlich auch von den secundo-primären Qualitäten, von denen H. selbst sagt, daß

sie als Apprehensionen zugleich objektiv und subjektiv seyen. Es macht auch keinen Unterschied, wenn H. zuletzt alle Erkenntniß der primären Qualitäten auf dasjenige beschränkt, was wir von ihnen hinsichtlich unsers eignen Organismus erkennen. Denn auch hier ist die mental apprehension offenbar bedingt durch die sensation, durch die Uebertragung der sinnlichen Affektion in die Seele, und kann ebenfalls nur ein Produkt des Verstandes seyn in Folge gewisser Sensationen. Wo aber bleibt dann die presentative, immediate, intuitive cognition, auf die H. seinen natürlichen Realismus basirt und damit die Schottische Common-Sense-Philosophie besser zu begründen und in's Leben zurückzurufen versucht? —

Unsre Kritik dieses Versuchs bestätigt von Neuem den alten Satz, daß auf dem Felde der philosophischen Grundprobleme auch die scharfsinnigsten Geister weit stärker in der Zerstörung fremder Principien als im Aufbau der eignen Fundamente zu seyn pflegen. Wir schließen, indem wir den geneigten Leser noch auf einige vortreffliche Abhandlungen von mehr geschichtlichem Charakter, mit denen H. die vorliegende Ausgabe der Werke Reid's ausgestattet hat, aufmerksam machen. So namentlich auf den historischen Nachweis, daß nach der Ansicht des Aristoteles wie der bedeutendsten spätern Philosophen unsere Erkenntniß nicht in infinitum zurückgehe, sondern ihren Anfang habe in gewissen Thatsachen, Annahmen oder Principien, deren Wahrheit Beistimmung erzwinge und die als Principien aller Demonstration nicht selbst demonstrabel seyn können. Womit H. der Common-Sense-Philosophie gleichsam ein historisches Recht zu vindiciren sucht, aber freilich den Begriff derselben so weit ausdehnt, daß fast alle Philosophen, mit Ausnahme der Skeptiker, zu Common-Sense-Philosophen werden. Denn von jeher ist es das Streben der Philosophie gewesen, die ersten Gründe, die ursprünglichen Elemente, Gesetze und Normen unsrer Erkenntniß, die letzten Principien und Kriterien der Wahrheit, oder wie man sonst die ersten Wurzeln und Ausgangspunkte unsers Wissens nennen möge, aufzufinden und festzustellen. Und ob man das Bewußt-

seyn, sofern es dieser Principien ꝛc. sich bewußt ist oder vielmehr sich allgemach bewußt wird, Common-Sense oder Vernunft oder anders benennen wolle, ist nur ein Streit um Worte. Der Principienstreit beginnt erst da, wo es sich fragt, was denn als solche Grundprincipien anzusehen sey und wodurch wir ihrer gewiß sind. — Eben so werthvoll und lehrreich ist die Abhandlung, in der H. die Aristotelische Theorie der Ideen-Association erörtert und erläutert. Die Umrisse einer allgemeinen Theorie of mental reproduction, suggestion and association, die ihr unmittelbar folgen und mit denen das Werk schließt, sind leider unvollendet geblieben. Aber auch die Ausgabe von Reid's Schriften selbst, zu der dieß Alles nur eine Zugabe bildet, verdient wegen ihrer Correktheit und Vollständigkeit alles Lob. Sie enthält außer sämmtlichen bei Lebzeiten Reid's erschienenen Schriften eine Anzahl bisher ungedruckter Briefe von ihm, eine genaue Lebensbeschreibung und einen historisch kritischen Bericht über seine Schriften. Auch sind die Letzteren in ihren Hauptpartieen überall von erläuternden Anmerkungen unter dem Text begleitet. —

H. Ulrici.

---

## Ueber die Gränzen des mechanischen Princips der Naturforschung.

Mit Beziehung auf die Schrift von G. Th. Fechner: Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre, Lpz. 1855.

Von C. H. Weiße.

(Erster Artikel.)

Die großartige Entwickelung der Naturwissenschaften in den neuern Jahrhunderten, dieser gerechte Stolz des modernen Weltalters, hängt, wie man weiß, wesentlich an den Umständen, durch welche es der Forschung gelungen ist, die Erscheinungen der Natur in weit größerem Umfange, als früher, dem Calcul zu unterwerfen. Nicht als ob die wirklich großen, epochemachenden Entdeckungen sämmtlich oder auch nur dem größern Theile nach unmittelbar auf dem Wege der Berechnung gemacht wären.

Der epochemachende Charakter solcher Entdeckungen besteht vielmehr zumeist darin, daß Erscheinungsgebiete, die es vorher nicht waren, durch sie der Berechnung zugänglich werden; was sie aber der Berechnung zugänglich macht, das kann in der Regel nicht selbst durch Berechnung gefunden, nur eben durch Berechnung erprobt und bestätigt werden. So haben wir denn eine Reihe ineinandergreifender Entdeckungen, die nachfolgenden bedingt und ermöglicht nicht blos durch die unmittelbaren Ergebnisse der vorangehenden, sondern auch durch einen Complex von Ergebnissen, welche auf Grund von jenen eben durch die mittelst derselben eröffneten Wege der Berechnung gefunden sind. Jede einzelne dieser Entdeckungen ist nicht ihrerseits ein Werk solcher Berechnung, sondern die That eines genialen, zwar durch Berechnung unterstützten, aber nicht durch Berechnung erarbeiteten Geistesblicks. Dagegen ist sie selbst die Quelle einer neuen Reihe von Erkenntnissen, die von jenem Ausgangspuncte aus ohne neue Thaten des schöpferischen Genius durch die mühsame, aber sichere Arbeit des mathematischen Calculs gewonnen werden. Wesentlich die Reihe dieser Entdeckungen ist es, sammt der Ausbeute der auf sie begründeten Forscherarbeit, was jenes staunenswerthe Gebäude einer Wissenschaft, durch deren Besitz erst der menschliche Geist in das Alter seiner Mündigkeit eingetreten ist, aufgeführt hat und mit noch immer nicht ermüdendem Eifer vor unsern Augen auszubauen fortfährt. Wir verdanken diesen stolzen Bau in letzter Instanz derselben schöpferischen Geistesmacht, auf welche sich im ganzen Bereiche des Menschheitslebens der Besitz aller wahren Güter zurückführt, mit denen die Weisheit und der Liebewille des Schöpfers dieses Leben ausgestattet hat. Aber wir werden darum nicht minder die Bedeutsamkeit der Thatsache anerkennen, daß dieser Bau innerlich zusammengehalten und geordnet, daß er in seinem Anfange sowohl, als auch in seinem Fortgange bedingt und ermöglicht ist durch die strenge Nothwendigkeit mathematischer Größen- und Verhältnißbestimmungen, denen sich jeder Theil desselben einfügen muß, eben um als Theil dem großen Ganzen anzugehören.

Die Natur der Verstandesarbeit, welche sich innerhalb der verschiedenen Gebiete, die durch jene Entdeckungen dem Calcul eröffnet sind, mit den erfahrungsmäßig vorliegenden Erscheinungen beschäftigt, ist im Allgemeinen nicht schwer zu erkennen. Sie besteht darin, daß der Verstand, auf Grund der Voraussetzungen, welche das unmittelbare Ergebniß der epochemachenden Entdeckungen sind, ihre Gesetzmäßigkeit oder beziehungsweise Nothwendigkeit nachweist, und zugleich, auf Grund wiederum dieser Gesetzmäßigkeit, das Factische der Erscheinungen selbst für diejenigen Regionen der Zeit und des Raumes zu bestimmen unternimmt, in welche die unmittelbare sinnliche Erfahrung nicht hinüberreicht. Es liegt aber in der Natur dieser Arbeit ein Zug, welcher der aufmerksamsten Beachtung werth ist. So unzweifelhaft dieselbe den Charakter empirischer Forschung trägt, sofern sie von Thatsachen sinnlicher Erfahrung ausgeht und zu ihrem letzten Ziele überall die Auffindung eben solcher Thatsachen hat: so ist ihre Natur doch nicht die rein und ungemischt empirische, wie in der nur anschauenden und beobachtenden Naturkunde. Diese nämlich geht überall nur auf die unmittelbare Erscheinung aus, oder auf einen Zusammenhang von Erscheinungen in sofern, als derselbe in gleicher Unmittelbarkeit mit den einzelnen Erscheinungen gegeben ist, und von ihnen abgelöst werden kann nur etwa durch ein Verfahren der Induction oder Analogie, wodurch er die Gestalt eines Gesetzes erhält, welches auch auf andere Erscheinungen, als die jedesmal gegebenen, anwendbar ist. Im Unterschiede solches rein empirischen Verfahrens trägt das mathematisch-empirische ein Moment der Denknothwendigkeit in sich, und dieses Moment greift in den allgemeinen Charakter der Weltansicht, die aus der Forscherarbeit hervorgeht, um so stärker ein, es ertheilt dem Bewußtseyn, das mit ihr beschäftigt ist, eine um so entschiedenere Färbung, je mehr die Arbeit selbst jener Denknothwendigkeit nur instinctartig folgt und je weniger sie sich über ihre Bedeutung und ihr Verhältniß zur empirischen Grundlage eine ausdrückliche Rechenschaft giebt, je weniger sie auch auf ihrem Standpuncte solche Rechenschaft sich zu geben den

ausdrücklichen Beruf hat. Es liegt dem Bewußtseyn, welches sich auf diesen Standpunct gestellt hat, nur allzu nahe, den Begriff der strengen Nothwendigkeit, welche die Glieder einer, wenn auch gegen andere Erscheinungsreihen abgegränzten, doch in sich selbst unendlichen Reihe von Erscheinungen unter einander verknüpft, auf die Voraussetzungen zu übertragen, an denen diese Reihe hängt, und das, was in den Gliedern der Reihe als eine abgeleitete Nothwendigkeit erscheint, als ursprüngliche und unbedingte Nothwendigkeit in den Voraussetzungen vorzustellen. Es liegt ihm nicht minder nahe, die verschiedenen und verschiedenartigen Voraussetzungen, an denen die besonderen Erscheinungsreihen hängen, deren jede eben durch ihre Voraussetzung zu einem Objecte des Calculs wird, auch unter einander durch ein ähnliches Band der Nothwendigkeit verbunden zu denken, wie die Glieder einer jeden Reihe unter sich, und so an die Stelle der empirischen Grundlagen der verschiedenen Erfahrungsgebiete eine gleichartige, nur verschiedenen Modificationen unterworfene Grundlage von abstract rationaler Beschaffenheit für sie alle zu setzen. Durch diese doppelte Uebertragung wird unvermerkt der empirische Charakter einer Forschung, welche überall nur mit Gegenständen beschäftigt ist, deren Kunde sie der sinnlichen Erfahrung verdankt, in einen Rationalismus umgesetzt, der seinen Stoff zwar nach wie vor von der Erfahrung entnimmt, aber diesem Stoffe gerade in seinen allgemeinsten Grundelementen das Gepräge reiner Verstandesbegriffe aufdrückt. Allerdings pflegt diese Denkweise ihrerseits auch solches Gepräge ganz unbefangen für ein Ergebniß der Erfahrung zu nehmen und gar nicht zu bemerken, daß es vielmehr ein durch Denkoperationen, welche mit den von empirischen Thatsachen entnommenen Voraussetzungen hinter das Bereich dieser Thatsachen zurückgehen, Erschlossenes ist. Platon hat (de Rep. VI.) an die strenge Wissenschaft der philosophischen Speculation, an die von ihm so genannte Dialektik die Forderung gestellt, daß sie, hinter die Voraussetzungen, mit denen die Verstandesarbeit der mathematischen und mathematisch-physikalischen Forschung anhebt, zurückgehend, dieselben bis zu ihren

letzten Anfängen oder Principien, bis zu den obersten und allgemeinsten Vernunftwahrheiten hinauf verfolge. Das Entsprechende thut in seiner Weise auch der Rationalismus der mathematisch-physikalischen Empirie. Aber er thut es eben nur in seiner Weise, das heißt in einer Weise, welche mit den Voraussetzungen behaftet bleibt, über die hinaus oder denen auf den Grund zu kommen die Aufgabe der wahren Philosophie ist; in gleicher Unklarheit über die Beschaffenheit dieser Voraussetzungen, und über sich selbst oder über die Beschaffenheit seines eigenen Thuns. Der empirische Rationalist oder der rationalistische Empiriker versteht die Voraussetzungen, die er zu machen sich gedrungen findet, überall nur in der nämlichen Weise zu behandeln, in welcher er, auf Grund derselben, die von ihnen abhängigen Thatsachen der sinnlichen Erscheinungswelt zu behandeln gewohnt ist.

Ich glaube im Vorstehenden ein großes Gesammtphänomen der modernen Bewußtseynsentwickelung ausgesprochen zu haben, über das möglichst vollständig in's Klare zu kommen mir als eine der dringendsten Aufgaben der gegenwärtigen Philosophie erscheint. Sie ist darum eine so dringende, weil die Gestalt des Bewußtseyns, von der es sich handelt, von so großer Verbreitung und so tiefgreifendem Einfluß ist, und weil den Gefahren, mit denen ihre einseitige Herrschaft die höheren Interessen des Geistes bedroht, auf keine andere Weise begegnet werden kann, als durch jene wahrhafte Erhebung über die durch sie bezeichnete Stufe der Geistesbildung, welche nur durch gründliche Einsicht in ihr Wesen und ihre Zusammenhänge, und damit auch in ihre relative Wahrheit und Berechtigung zu gewinnen ist. Daß diese Gefahren keine geringen sind, dies wird nur derjenige sich verleugnen, der selbst in dieser Gestalt der Bewußtseynsbildung und zwar dergestalt befangen ist, daß er keine Ahnung von der Anlage des Geistes zu einer über das Gebiet des mechanischen Zusammenhangs der Naturerscheinungen hinausgehenden Erkenntniß, und von der innigen Verwandtschaft dieser Erkenntnißanlage mit der sittlichen Bestimmung des Menschengeistes an sich

kommen läßt. Fern sey es von uns, aus diesen Gefahren eine sittliche Anklage abzuleiten gegen die Männer, welche in ihrem Berufe, einem der edelsten von allen die der menschliche Geist ergreifen kann, die mechanische Erklärungsweise so weit, als sich nur irgend eine Aussicht auf Erfolg eröffnet, fortführen; auch wenn sie dabei vielleicht hie und da die Gränze überschreiten, welche die Natur der Dinge dieser Erklärungsweise gesetzt hat! Aber wenn es immerhin in diesem Berufe liegen mag, solche Gränzen an keiner Stelle des weiten Gebietes der Empirie früher anzuerkennen, als bis eine wiederholte Erfahrung von der Unmöglichkeit des Erfolges überzeugt hat: so liegt es dagegen im Berufe des Philosophen, ausdrücklich das Bewußtseyn anzustreben, welches jenen Forschern durch die Beschaffenheit ihres Geschäftes ferner gerückt ist. Aufgabe des Philosophen ist es, Rechenschaft zu geben über die nothwendigen Gränzen eines Thuns, welches eben kein schlechthin voraussetzungsloses ist, sondern seinen Grund und seine Berechtigung in Voraussetzungen hat, in deren Grund und Wesen ihrerseits nicht jene Erkenntniß selbst, die an sie gebunden ist, sondern eine andere, deren gegenständliches Bereich sich weiter zurück erstreckt, eine klare Einsicht gewinnen kann. Die deutsche Philosophie seit Kant hat in den meisten ihrer Vertreter sich dieses Berufs wohl eingedenk erwiesen. Sie hat in verschiedenen Phasen ihrer Entwickelung einen wiederholten nachdrücklichen Kampf eröffnet gegen die Uebergriffe der mechanischen Behandlungsweise, welche, wenn sie nicht direct auf eine Leugnung des Geistes hinauskommen, doch jedenfalls dem Geiste das Gebiet seiner Offenbarung und Selbstdarstellung schmälern, indem sie die Gesetze der Natur von allem Geistigen abzulösen und gegen den Geist zu verselbstständigen trachten. Allein die Philosophie ist in diesem Kampfe nicht immer glücklich gewesen, und zwar aus einem doppelten Grunde. Nach der einen Seite noch selbst vielfältig in den Vorurtheilen der von ihr bekämpften Ansicht befangen, trug sie nach der andern der unstreitigen Berechtigung der mechanischen Erklärungsweise innerhalb der Gebiete, wo sie an ihrem Orte ist, nicht genügende

Rechnung; ja sie gab sich, in der Bestreitung hin und wieder selbst ihrer bewährtesten Ergebnisse oder Voraussetzungen nicht selten bedauerliche Blößen. Unstreitig liegt in diesem Umstand eine der Ursachen, die es bisher in den weiteren Kreisen des wissenschaftlichen Publicums noch nicht zu einer auch nur einigermaßen vollständigen Klarheit über die Fragepuncte haben kommen lassen, um welche es sich in dem Streite handelt, der sich über die allgemeinen Grundvoraussetzungen des empirischen Daseyns und Geschehens vorlängst zwischen Empirikern und Philosophen entsponnen hat. Hier die richtige Fragestellung zu finden, das ist unstreitig die Aufgabe nicht des Empirikers als solchen. Dieser, durch die Natur seines Geschäftes auf eine bestimmte Methode der Forschung angewiesen, verfolgt dieselbe in jedem einzelnen Falle so weit, als es eben geht, oder als er sich Erfolge von ihr versprechen darf. Es ist vielmehr die Aufgabe des Philosophen. Für den Philosophen nämlich ist eben die Methode selbst sammt ihren Gründen und Voraussetzungen und sammt der aus diesen Gründen und Voraussetzungen sich für sie ergebenden Begränzung, hier, wie auch in andern Gebieten, ein Object der Forschung, welches er an die allgemeinsten Probleme des menschlichen Erkennens und seiner Gegenständlichkeit anknüpfen, und im Zusammenhange mit ihnen erledigen soll. Verräth in der Beschäftigung mit dieser Aufgabe, oder verräth in ihrer allzu eilfertigen Beseitigung die Philosophie ein unvollständiges Bewußtseyn über den Thatbestand, durch welchen die empirisch-mathematische Methode sich innerhalb ihres Gebietes beglaubigt: so muß die hieraus entstehende Verwirrung der Grundbegriffe und Grundfragen nothwendig eine allgemeine werden. Denn „wenn das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, wie groß wird dann die Finsterniß seyn?“ Sie selbst, diese Verwirrung, wird dann aber in eine nur immer allgemeinere Geltung und Herrschaft der Vorurtheile ausschlagen, auf welche die empirisch-mathematische Methode der Naturforschung durch die Einseitigkeit ihres Thuns mit innerer Nothwendigkeit hingeführt wird, so lange solches Thun nicht in der Gegenwirkung einer über die Beschaffenheit und die

Materie des gegnerischen Beginnens gründlich orientirten Philosophie seine Ergänzung und Berichtigung findet.

Man wird es nach diesen Erwänungen in der Ordnung finden, wenn ich den erneuten Versuch einer vom philosophischen Standpunct zu erzielenden Verständigung mit dem mathematisch-empirischen über die Voraussetzungen dieses letzteren, mit der Frage nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes beginne, welches so vielfach von beiden Seiten zur Bezeichnung der Eigenthümlichkeit sowohl der Voraussetzungen, als auch der Tendenzen des mathematisch-empirischen Verfahrens angewandt wird. Das Wort Mechanisch, Mechanismus, denn dieses ist es, welches ich meine, bezeichnet, darüber ist man wohl von beiden Seiten einverstanden, einen Complex von Erscheinungen, die zu ihrem gemeinsamen Elemente die Bewegung, die räumliche Bewegung haben. Die Bewegung aber, die räumliche Bewegung oder Ortsveränderung ist ein Element von wesentlich mathematischer Natur. Eine Unendlichkeit möglicher Bestimmungen, quantitativer und qualitativer, ist darin eingeschlossen, welche, um als das, was sie sind, erkannt zu werden, nicht in concreto, in sinnlicher Erfahrung gegeben zu seyn brauchen, sondern sich a priori, durch reine Denknothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe der Bewegung eben als Möglichkeiten entwickeln lassen: die quantitativen aus dem Begriffe der Zahl- und Größenverhältnisse, die in jede Bewegung eingehen, die qualitativen aus den nicht auf reine Zahl- und Größenverhältnisse zurückzuführenden Grundeigenschaften des Zeit- und Raumbegriffs, welche eben so wesentlich zu jeder Bewegung gehören. Jeder Mechanismus wird demzufolge ein Gebiet von Erscheinungen umfassen, welche, insofern sie diesem Gebiete angehören, der mathematischen Berechnung unterliegen, und die Aufgabe wissenschaftlicher Erkenntniß besteht, ihm gegenüber, wesentlich eben in dieser Berechnung selbst. Sie besteht in der Zurückführung des erfahrungsmäßig Gegebenen auf seine begriffsmäßige mathematische Nothwendigkeit, und in der Entwickelung der von dieser Nothwendigkeit umschlossenen Möglichkeit nach ihrem streng mathematischen Zusam-

menhange, so daß in Kraft dieses Zusamenhanges an jeder Stelle eines gegebenen Mechanismus aus dem unmittelbar Gegebenen auf nicht Gegebenes, aus räumlich Gegenwärtigem auf Abwesendes oder Entferntes, aus zeitlich Gegenwärtigem auf Vorangehendes und Nachfolgendes, auf Vergangenes und Zukünftiges geschlossen werden kann. Soll aber die Möglichkeit eines solchen Schlusses, oder soll, in ganz entsprechender Weise, die Erklärung einer gegebenen Erscheinung aus mathematischen Bewegungsgesetzen statt finden: so bedarf es dazu, außer den rein mathematischen Gesetzen der Bewegung als solcher, noch einer feststehenden empirischen Grundlage. Es bedarf eines Thatsächlichen von allgemeiner Beschaffenheit, das heißt von einer solchen, unter der die Erscheinungen, für die eine derartige Erklärung statt finden soll, gleichmäßig inbegriffen sind. Nur dieses Thatsächliche in Verbindung mit den Bewegungsgesetzen begründet einen wirklichen Mechanismus, begründet ein Gebiet von Erscheinungen, welche in sofern den Charakter von mechanischen tragen und der mechanischen Erklärungsweise unterliegen, als sie sämmtlich, so weit sie in unmittelbarer Erfahrung gegeben sind, mittelst rein mathematischer Bewegungsgesetze sich aus der vorausgesetzten Grundthatsache ableiten lassen, aber auch, wenn nicht in dieser Weise gegeben, Gegenstand einer Entwickelung werden können, welche sie als mögliche oder unter gewissen Bedingungen nothwendige Folgen der Grundthatsache nachweist. — So sind in einer künstlich geordneten Maschine alle Bewegungen ihrer Theile zum Voraus berechnet. Es läßt sich genau angeben, unter welchen Bedingungen die eine oder die andere dieser Bewegungen eintreten wird, und wenn eine bestimmte Bewegung vorliegt, so läßt sie sich durch eine größere oder kleinere Reihe von Mittelgliedern auf die Construction des Ganzen zurückführen und aus derselben erklären. Eine jede solche Erklärung aber setzt diese Construction des Ganzen voraus, und ihre Gültigkeit ist bedingt durch die Richtigkeit des Begriffs, welchen der Erklärer zuvor von ihr gefaßt hat.

Das eben angeführte Beispiel kann uns, wenn wir noch

einen Augenblick dabei verweilen, einen sehr deutlichen Begriff geben von der Tendenz, welche die mechanische Naturansicht in ihrer Erklärung der Naturerscheinungen instinctartig und mit innerer Nothwendigkeit verfolgt, so lange sie nur sich selbst überlassen ist und in keiner philosophischen Einsicht, die irgendwie über sie eine Macht gewinnt, den Grund zu einer Selbstbeschränkung findet. Es geht nämlich diese ihre Tendenz eben dahin, die Welt, die Natur im Großen, wenigstens die körperliche, als eine ungeheure Maschine zu betrachten, und alle Naturerscheinungen als Bewegungen dieser Maschine, in ganz entsprechender Weise zuvor berechnet und jede einzelne dem in strengster Gesetzmäßigkeit geordneten Zusammenhange aller eingeordnet, wie die Bewegungen der vollkommenst denkbaren Maschine von Menschenhand. Ich brauche nicht erst zu sagen, wie weit die Wissenschaft noch davon entfernt ist, dieses Ziel bereits erreicht zu haben, und wie die Philosophie auf ihrem Standpunct seine Erreichbarkeit bestreiten muß, wenn sie auch, richtig verständigt über die Aufgabe der empirischen Naturwissenschaft, derselben die Befugniß nicht bestreiten wird, in der Weise vorzugehen, als ob das Ziel in der That erreichbar wäre. Die Philosophie wird es allerdings als ihre Aufgabe betrachten dürfen, jener vielleicht nothwendigen Täuschung der physikalischen Empirie gegenüber, welche die Natur im Großen als eine Maschine betrachtet, ein bestimmteres Bewußtseyn über die Eigenschaften zu gewinnen, welche die Welt von einer Maschine unterscheiden. Eben zu diesem Behufe aber wird sie vor allen Dingen Act nehmen müssen von den Thatsachen, welche der mechanischen Betrachtungs- und Erklärungsweise, die sich zunächst doch überall nur an bestimmten einzelnen Naturerscheinungen erprobt, die universelle Richtung auf Construirung eines Weltmechanismus gegeben haben, der alle Erscheinungen der körperlichen Natur ohne Unterschied umfassen soll. Hier nun steht zwar in vorderster Reihe die Eigenschaft der Raum-Zeitlichkeit. Der Umstand, daß Raum und Zeit die allgemeinen und nothwendigen Formen alles körperlichen Daseyns und Geschehens sind, weist dem Momente räumlicher Be-

wegung oder Ortsveränderung eine nothwendige Stelle in diesem Geschehen an, welches in sofern, als dieses Moment in ihm enthalten ist, überall auch ein Gegenstand mathematischer Abschätzung und Berechnung seyn wird. Wäre Raum, Zeit und Bewegung eben so *Alles*, wie sie *in Allem* sind: so wäre in der That das All zwar vielleicht noch nicht ein mechanischer Proceß im eigentlichen Wortsinn, aber die Erkenntniß, die Wissenschaft des All würde dann ganz mit denselben Mitteln, wie die Erkenntniß eines mechanischen Processes, zu gewinnen seyn. Indeß, wie vorhin bemerkt, ein wirklicher, realer Mechanismus wird nicht durch die abstracten Bewegungsgesetze der reinen Mathematik für sich allein bewirkt, sondern es gehört dazu auch die Stetigkeit und Gleichartigkeit der empirischen Grundlage innerhalb des Erscheinungsgebietes, welches in der hier bezeichneten Weise zum Gegenstand mechanischer Erklärungen und Ableitungen gemacht werden soll. Unsre Frage wird daher zu dem angegebenen Behuf auf Thatsachen von empirischer Natur, aber von so allgemeiner Beschaffenheit zu richten seyn, daß es erklärlich wird, wie die physikalische Forschung durch sie auf den Gedanken eines allumfassenden Weltmechanismus und auf das Unternehmen, solchen Gedanken durch ihre Arbeit zur That zu machen, hingeführt werden konnte.

Unter diesen Thatsachen nimmt den ersten Rang ohne alle Frage eine solche ein, die in den Streit über die Berechtigung und den Umfang der mechanischen Principien meist gar nicht beachtet, gar nicht zum Gegenstand einer ausdrücklichen Erwägung gemacht zu werden pflegt; so sehr ist man gewohnt, sie als etwas Selbstverständliches anzusehen, und über ihrer vermeintlich absoluten, nicht weiter erklärbaren oder auf höhere Gründe zurückführbaren Nothwendigkeit die unermeßliche Bedeutung zu übersehen, die ihr factisches Gegebenseyn für die Fragen hat, von denen es sich handelt. Die Thatsache, die ich meine, ist: das Daseyn einer körperlichen *Materie*, einer materiellen *Substanz* als beharrlichen, keiner Zunahme oder Abnahme, keiner Vermehrung oder Verminderung fähigen Trägers der Bewegungen,

welche das Object der Berechnungen ausmachen, in denen die mechanische Natur der körperlichen Erscheinungen sich bethätigt. Auf eine stoffliche Grundlage solcher Art ist nothwendig bei jedem Maschinenwerk gerechnet. Je feiner und complicirter der Mechanismus eines solchen Werkes ist, desto weniger verträgt er irgend welche Veränderungen dieser Grundlage; jede Hinwegnahme eines Gliedes, durch welches die Bewegungen dieses Mechanismus hindurchgehen, oder jede Hinzufügung eines andern, welches die in denselben verwendeten Bewegungskräfte auf sich herüberlenkt, hat unvermeidlich eine Störung des Ganzen zur Folge. Wie könnte es hienach einen für die Annahme eines Weltmechanismus günstigeren Umstand geben, als diesen, daß die methodische Empirie bei Zergliederung der körperlichen Erscheinungen in der That einen Stoff antrifft, seinem quantitativen Bestand nach unwandelbar durch das ganze weite Bereich der menschlichen Erfahrung, nicht nur das den Sinnen unsers Körpers unmittelbar vorliegende, sondern auch das auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung durch Schlüsse des Verstandes uns eröffnete, bis in die entferntesten Welträume hinaus; unwandelbar und beharrend mit einer Genauigkeit, zu der es menschliche Kunst auch bei dem Bau der kleinsten Maschine nicht bringen kann, deren Stoff, auch wenn er aus dem festesten und widerstandfähigsten Material entnommen ist, doch immer nicht blos seiner qualitativen Beschaffenheit, sondern allerdings auch seinem quantitativen Bestande nach den unmerklichen Einflüssen der atmosphärischen Elemente unterliegt? Bei der Weltmaterie findet, ich wiederhole es, so weit der menschlichen Erfahrung bisher die Berechnung ihres Bestandes gelungen ist, — und sie ist ihr bis in staunenswerthe Weiten ihrer Erstreckung, und bis in nicht minder staunenswerthe Tiefen ihrer (nach hergebrachtem physikalischen Ausdruck) molecularen Zusammensetzung gelungen, — kein derartiger, irgendwie bemerkbarer Einfluß, sey es von welcher Seite es wolle, statt, durch den ihre Substanz alterirt werden könnte. So unterworfen sie sich überall bis in ihre kleinsten Theile herab der Einwirkung qualitativ umgestaltender Kräfte zeigt, und so sehr durch

diese Kräfte ein totaler Wechsel und Wandel aller sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften oder Qualitäten hervorgerufen und vor unsern Augen, im Großen wie im Kleinen, stets unterhalten wird: so völlig unzugänglich bewährt sie sich für eine jede, auch die leichteste Veränderung ihres Größenbestandes. — Diese denkwürdige Grundeigenschaft der körperlichen Substanz oder Materie hat sich, damals noch auf Grund sehr ungenauer Beobachtungen und Erfahrungen, dem menschlichen Verstande schon seit den frühesten Zeiten bemerklich gemacht, seit er überhaupt zum abstracten Denken erwacht ist. Es war ein Aperçu schon der ältesten griechischen Philosophen, was der römische Dichter im Sinne einer spätern Schule, welche sich dasselbe nur angeeignet, nicht es zuerst gefunden hatte, mit den Worten ausgedrückt hat: Gigni ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti. Auf Grund dieses Aperçu hat die Philosophie immer neu wieder in den verschiedensten Schulen ihren Substanzbegriff gebildet, der zwar noch einen andern, idealen Hintergrund hat, der aber ohne jene Grundwahrnehmung des materiellen Gebietes sicher nicht die Gestalt erhalten haben würde, in der er uns in den meisten Schulen begegnet. Was aber vor Allem uns als denkwürdig erscheinen muß, das ist die Bestätigung, und, damit in unmittelbarem Zusammenhange, die nähere Bestimmung, welche dieser Begriff von dem unwandelbaren Beharren der materiellen Substanz, nachdem er ein paar Jahrtausende hindurch Gegenstand eines Axioms gewesen war, welches als hervorgegangen zuletzt nur aus einer unklaren Vermischung unentwickelter speculativer Ideen mit ungenauen empirischen Beobachtungen betrachtet werden kann, im Laufe der letzten Jahrhunderte durch exacte, empirisch-mathematische Wissenschaft erhalten hat. Die epochemachende That dieser Wissenschaft nämlich ist es, zuvörderst den Maaßstab aufgefunden zu haben, durch welchen die Materie gemessen werden muß, wenn mit wissenschaftlicher Genauigkeit die Thatsache ihres Beharrens in unveränderlicher Größenbestimmung constatirt werden soll. Für solchen Maaßstab hatte man im Ganzen, trotz aller Verschiedenheit der Vorstellungen über die Natur der körperlichen Substanz,

bis auf Newton die räumliche Ausdehnung genommen. Zwar begünstigt der Augenschein, bei Anwendung dieses Maaßstabes, die Annahme einer Unveränderlichkeit der Substanz keineswegs. Denn auch der beschränktesten Erfahrung können die Fälle nicht entgehen, wo ein und derselbe Körper, bei Veränderung seiner Gestalt und seiner sonstigen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, auch eine Veränderung, oft eine sehr beträchtliche, seines Volumens erleidet. Auch hatte sich längst vor jenen Entdeckungen, durch welche erst der Begriff der Massenkraft in seiner schärferen Bestimmtheit und seiner durchgängigen Proportionalität mit dem Begriffe der Masse als solcher festgestellt worden ist, durch die Natur der Sache die Gewohnheit noch einer andern, praktisch viel nutzbareren Abschätzung des Quantums der Materie gebildet, als nach dem extensiven Maaßstab ihres Volumens; nämlich nach dem intensiven ihres Gewichtes.*) Aber der Gedanke, durch diesen Maaßstab die materielle Substanz im Großen abzuschätzen und durch eine solche Abschätzung ihre quantitative Gleichheit mit sich selbst auszumitteln, konnte schon aus dem Grunde nicht aufkommen, weil bis zur Entdeckung des Newtonischen Gravitationsgesetzes keine Möglichkeit einer Anwendung dieses intensiven Maaßstabes sich absehen ließ auf andere Körper, als solche, die unmittelbar oder mittelbar einer Einwirkung durch die mechanische Kraft von Mitteln unterliegen, über welche der menschliche Verstand und Wille zu disponiren hat. So blieben denn diejenigen, welche mit dem Princip jener Gleichheit wissenschaftlichen Ernst machen wollten, bei der Abschätzung nur nach dem extensiven Maaßstab. Die Fiction der Atome und ihrer Zusammendrängung in einen engeren Raum in den dichteren, ihrer Verbreitung über einen weiteren in den dünnern Körpern, mußte dienen, das intensive Quantum der Materie auf das extensive zurückzuführen;

*) Durch Gewichtsbestimmungen suchte (im 17. Jahrh.) van Helmont zu beweisen, daß alle feste Theile der Vegetabilien sich aus Wasser bilden. Um dieselbe Zeit erklärte Jean Roy zu Bergerac, den Entdeckungen der neuern Chemie vorauseilend, die Gewichtszunahme der Metallkette aus dem Zutritt der Luft zu dem Metalle. Humboldts Kosmos II, S. 385 f.

übrigens fehlte es auch nicht an Solchen, die verschiedene Grade der Schwere oder Leichtigkeit, der Druck- und Stoßkraft bei gleichem Quantum der materiellen Substanz für keineswegs undenkbar hielten, und in diesem Sinne alles Ernstes von Substanzen sprachen, deren Hinzutritt zu anderen dieselben nicht schwerer, sondern gerade umgekehrt leichter mache. In den Principien der Aristotelischen Physik lag zwar, wenn man genauer hätte zusehen wollen, allerdings schon das Princip einer dynamischen Abschätzung der Materie auch im Großen. Denn Aristoteles hatte die atomistische Erklärung des erscheinenden Mißverhältnisses zwischen Gewicht und Volumen ausdrücklich verworfen, und dabei doch dem Princip der Unveränderlichkeit der Substanz gehuldigt; dazu auch hatte er die Grundzüge einer physikalischen Theorie der Bewegung aufgestellt, welche bei folgerechter Durchführung den großen Grundsatz der modernen Dynamik, die durchgängige Proportionalität oder vielmehr Identität der Masse und der Massenkraft, würde haben zum Bewußtseyn bringen müssen. Aber der Mangel der allerdings unentbehrlichen empirischen Grundlage hat es verhindert, daß, sey es bei Aristoteles selbst, oder bei seinen zahlreichen Nachfolgern in alter und mittlerer Zeit, diese Ansätze zu einem ächt dynamischen Begriffe der unveränderlichen materiellen Substanz, zu ihrer Reife kommen konnten. Auch für die Weltanschauung, welche sich unter dem Einfluß Aristotelischer Physik und Metaphysik gebildet hatte, blieb der eigentliche Hintergrund ihrer Vorstellung von der materiellen Substanz die räumliche Geschlossenheit, welche sie in dem körperlichen Universum voraussetzte, indem sie den Begriff der Unveränderlichkeit des Raumes als solchen, den sie sich nicht zu deutlichem Bewußtseyn gebracht hatte, durch eine unwillkührliche Verwechselung in die Vorstellung der raumerfüllenden Substanz hinein trug. Wie eng die Motive solcher Verwechselung mit dem Thun und Gebahren jener gesammten älteren Philosophie und Physik verwachsen sind, welche noch nicht durch die großartigen Entdeckungen der Neuzeit über das empirische Gesammtobject ihrer Speculation orientirt war: das kam auf eine recht auffallende Weise, unmittelbar

vor jener epochemachenden Entdeckung, in der Carteſiſchen Philoſophie zu Tage. Dieſe nämlich, indem ſie der auch von ihr angenommenen körperlichen Subſtanz zu ihrem Grundattribute die räumliche Ausdehnung gab, hat es ſich damit gar leicht gemacht, die Unveränderlichkeit und Sichſelbſtgleichheit der raumerfüllenden Subſtanz zu erweiſen. Denn dieſe Unveränderlichkeit und Sichſelbſtgleichheit iſt für ſie in der That keine andere, als die des Raumes ſelbſt; die körperliche Subſtanz gilt ihr für unendlich, weil der Raum unendlich iſt, deſſen Attribute ſie unmittelbar auf jene Subſtanz übertragen hat. Freilich aber hatte die Carteſiſche Philoſophie dadurch auch den Begriff der körperlichen Subſtanz in der Weiſe ausgehöhlt, daß Leibnitz ſich zu dem Ausſpruch berechtigt halten durfte: er finde, daß den Carteſianern der raumerfüllende Körper genau Daſſelbe ſey, was ihm das Leere. — Dieſen Irrungen gegenüber hat nun die unſterbliche Entdeckung Newtons dem bis dahin, wie bereits erwähnt, ſo eingeſchränkt und unſicher gebliebenen Aperçu eines von dem räumlichen Volumen unabhängigen, intenſiven oder dynamiſchen Maaßſtabes zur Abſchätzung des Quantums der Materie einen Umfang und eine Bedeutung gegeben, wodurch es auf die ungeſuchteſte und überraſchendſte Weiſe ganz von *ſelbſt* zu einem Bewährungsmittel für das bisher nur immer unerwieſen vorausgeſetzte Grundaxiom aller methodiſchen Empirie, und zugleich zu einem vollkommen ſicheren Werkzeuge der Unterſcheidung des Begriffs der materiellen Subſtanz von dem bisher damit verwechſelten Begriffe der räumlichen Ausdehnung nur als ſolcher geworden iſt. Alle mechaniſche Wirkungskraft der Materie, das heißt alle diejenige, in welcher ſämmtliche ſonſt qualitativ unterſchiedene Materien ſich gleichen, alle in Druck und Stoß ſich bethätigende Maſſenkraft, iſt zuletzt bedingt durch die active Kraft der Schwere oder der Anziehung in die räumliche Ferne nach umgekehrtem quadratiſchen Verhältniß der Entfernungen. Das Maaß dieſer Kraft iſt das Maaß der Maſſenkraft oder, was gleich viel, des Gewichts, welches eben nichts anderes als die Maſſenkraft iſt, ſo wie ſie an der durch Anziehung eines

fremden Körpers in Bewegung gesetzten Materie erscheint *), und das Maaß der Massenkraft wiederum ist das Maaß der Masse. Es giebt kein anderes Maaß, nach welchem das Quantum der Materie mit innerer Wahrheit und Folgerichtigkeit abgeschätzt werden könnte, als dieses intensive oder dynamische. Eben dieses Maaß aber auf die raumerfüllende Materie in den großen Welträumen angewandt, durch Beobachtung und Berechnung der Bewegungen, welche überall durch das Gesetz jener Wechselbeziehung bedingt sind, giebt in der unzweifelhaftesten Weise das schon bezeichnete Resultat. Das Quantum der in jenen Räumen sich einander wechselseitig anziehenden Massen ist, so weit sie irgend noch unserer Beobachtung und Berechnung zugänglich sind, ganz eben so unveränderlich, wie das Quantum der irdischen Massen, von denen wir uns durch eine mit scrupulösester Genauigkeit anzustellende Gewichtsprüfung überzeugen können, daß auch bei Veränderung ihrer Gestalt und aller ihrer sinnlichen Eigenschaften nichts von ihrer Quantität verloren geht und nichts hinzukommt.

Ich habe diese Thatsachen, bekannt wie sie im Grunde allen wissenschaftlich gebildeten Männern sind, mit etwas mehr Ausführlichkeit, als es vielleicht nöthig scheinen möchte, in's Gedächtniß zurückzurufen nicht für überflüssig erachtet, weil ich gefunden zu haben glaube, daß in dem Streite über die Bedeutung und den Umfang der mechanischen Principien ihnen *von beiden Seiten*, — obgleich sie wenigstens von der einen als selbstverständlich vorausgesetzt werden, — nicht die Beachtung zu Theil wird, welche, wie ich zu zeigen gedenke, allein zu einer

*) Daß bei Abschätzung des Gewichts außer der Massenkraft des gewogenen Körpers auch noch die Stärke der Anziehung, die er vom Centralkörper erfährt, in Betracht kommt: davon wird selbstverständlich hier abgesehen. In entsprechender Weise kommen auch beim Stoß außer der Massenkraft noch die Elasticität und andere Eigenschaften der Cohäsion in Betracht; wovon hier gleichfalls abgesehen werden kann. Die Thatsache ist eben nur diese, daß *unter übrigens gleichen Umständen* das Maaß für die Wirkungskraft des Körpers in Druck und Stoß, dessen Massenkraft ist.

richtigen Würdigung dieser Principien führen kann. Insbesondere auch durfte ich dafür halten, daß der historische Zusammenhang, auf den ich dabei wenigstens mit ein paar Worten hinzudeuten Veranlassung nahm, gar nicht wenig, wenn man ihn gehörig beachten will, zur Aufklärung des Bewußtseyns über die Natur jenes Principienstreits wird beitragen können. Bevor ich indeß dazu übergehe, die Bedeutung dieser Thatsachen für jenen Streit zu erörtern, muß ich, zur Vervollständigung der bisherigen Bemerkungen, noch ein weiteres, an sich selbst nicht minder bekanntes Thatsächliche in Erinnerung bringen. — Die empirische Wissenschaft der Neuzeit hat dem Lehrsatze von dem quantitativen Beharren der materiellen Substanz nicht blos, durch das Newtonische Gravitationsgesetz, in seiner Allgemeinheit die Bestätigung und die exacte Bestimmtheit ertheilt, deren bloße Möglichkeit sich bis zu jener Entdeckung gar nicht voraussehen ließ. Sie hat diesen Satz auf eine vielleicht noch überraschendere Weise in sich selbst bereichert und weiter ausgeführt, indem sie das, was man zuvor als geltend nur von der Materie im Allgemeinen, von der Gesammtmasse sey es der irdischen, oder, nach jener ungeahneten Erweiterung des physikalischen Erfahrungsgebietes, der kosmischen Materie, zu behaupten gewagt hatte, als gültig gleichfalls in der exactesten Strenge, wie solche eben nur durch jene dynamische Abschätzung erreichbar ist, von einer ganzen Reihe elementarischer Stoffe nachweist. Die Entdeckung, die Unterscheidung dieser Stoffe fiel zum Theil unmittelbar mit dieser Nachweisung zusammen, zum Theil ist sie auf dieselbe nachgefolgt. Von einem jeden derselben insbesondere gilt ganz dasselbe, wie von ihrem zum Begriffe der Materie im engeren oder eigentlichen Sinne, der ponderablen Materie, zusammengefaßten Inbegriffe. Auch jene alte physikalische Philosophie, welche den Begriff der beharrenden Substanz des erscheinenden Daseyns zuerst ausgesprochen, hatte vorübergehend schon den Gedanken gefaßt, dieselbe Beharrlichkeit des quantitativen Bestandes einem jeden der von ihr angenommenen vier oder fünf Elemente zuzuschreiben. Aber dieser Gedanke hatte

aus leicht begreiflichen Gründen nicht einmal gegen die im Alterthum noch so unvollkommen ausgebildete Empirie Stand halten können; er hatte schon damals der durch jede einigermaßen aufmerksame Naturbeobachtung besser unterstützten Annahme eines wechselseitigen Ueberganges der elementarischen Grundformen in einander weichen müssen. Die Weltanschauung der nachfolgenden Jahrhunderte hatte, sofern sie in ihren Grundzügen durch Aristoteles bestimmt war, auf den Versuch so gut wie ganz verzichtet, außer dem allgemeinen Weltstoff noch ein anderes im materiellen Sinne Beharrendes aufzusuchen, und selbst die in den neuern Jahrhunderten, bei'm Ueberhandnehmen der mechanischen Erklärungsweise wiederauftauchende Atomistik hatte, darin von der atomistischen Philosophie des Alterthums wesentlich unterschieden, mehr und mehr sich der Hypothese einer durchgängigen Gleichheit der letzten materiellen Theile aller Körper, und des Ursprungs aller körperlichen Unterschiede nur aus der Bewegung dieser Theile, zugeneigt. Da trat, einige Zeit nach erfolgter Feststellung der Grundlage mechanischer Physik durch die Newtonische Gravitationslehre, jene überraschende Entwickelung der modernen Chemie ein, welche sich wesentlich von der Erklärung des Verbrennungsprocesses durch des Hinzutreten des Sauerstoffs zu den verbrennlichen Körpern, und damit in unzertrennlicher Verbindung, von der glücklich aufgefundenen Zersetzung des Wassers datirt. Schon die ersten großen auf Grund der vorangehenden Aperçus eines Priestley, Schele, Cavendish u. A. gemachten Entdeckungen Lavoisier's hatten zu ihrem unwidersprechlichen Ergebnisse die Existenz gewisser Grundstoffe, die, auch jeder für sich nicht an eine bestimmte Form der Erscheinung gebunden, sondern darstellbar in einer Mehrheit solcher Formen, unter einander eine Reihe von Verbindungen eingehen, welche ihnen zwar durch die durchgehende Veränderung aller sinnlichen Eigenschaften und Formbestimmungen, die bei jeder solchen Verbindung statt findet, einen scheinbaren Untergang bringen, aus denen aber nichtsdestoweniger sich ein jeder dieser Grundstoffe genau in derselben Quantitätsbestimmung, in welcher er in die Mischung

eingegangen ist, mit scrupulösester Genauigkeit wiederherstellen läßt, oder, bei natürlicher Auflösung der Verbindung, von selbst wiederherstellt. Diese damals, zur Zeit jener epochemachenden Entdeckungen der antiphlogistischen Chemie gefaßte Grundwahrnehmung ist durch die seitdem unaufhaltsam vorschreitende Entwickelung dieser Wissenschaft immer neu bestätigt worden in Bezug sowohl auf die bereits bekannten, als auch auf die im Verlaufe dieser Entwickelung in beträchtlicher, noch bis jetzt nicht geschlossener Anzahl aufgefundenen Grundstoffe oder Elemente. Die hochwichtige Entdeckung, daß ein jeder dieser Stoffe nur in gewissen, ein für allemal für die ganze Reihe der Stoffe bestimmten Gewichtsverhältnissen seine Verbindungen mit andern Stoffen eingeht, woraus die diese Verhältnisse berechnende Chemie, welche nach dieser Seite den Namen der Stöchiometrie führt, den Begriff eines Atomgewichtes der Stoffe gebildet hat, hat dem Begriffe des chemischen Elementes in diesem Sinne noch eine weitere Bewährung und nähere Bestimmung gegeben. Es steht unwidersprechlich fest, daß ein jedes dieser Elemente, so viel deren bereits aufgefunden sind oder fernerhin aufgefunden werden mögen, als eine materielle Substanz zu gelten hat, genau in demselben Sinne, in welchem man bisher die allgemeine Materie so zu nennen pflegte. Denn jedes dieser Elemente ist, eben so wie die allgemeine Materie, zwar empfänglich für eine unbestimmte Vielheit qualitativer Eigenschaften und Formbestimmungen, aber unwandelbar in seinem quantitativen Bestand, so wie derselbe nicht extensiv durch das Volumen, sondern intensiv durch Schwere und Massenkraft gemessen wird.

Durch Schwere und Massenkraft! Wir dürfen, — und die Folge unserer Betrachtung wird lehren, zu welchem Ende wir das, was wir thun dürfen, auch thun müssen, — wir dürfen, sage ich, hier nochmals den thatsächlichen Umstand auf das Nachdrücklichste betonen, daß die durch die neuzeitliche Entwickelung der physikalischen und chemischen Empirie für eine mechanische Weltbetrachtung wirklich und unwidersprechlich gewonnene Grundlage schlechterdings keine andere ist, als die durch ihre

Schwere und Massenkraft gemessene, also die wägbare, die ponderable Materie. Wir dürfen sie betonen im Gegensatze zu der noch jetzt, und gerade jetzt vielleicht mehr als jemals, bei der Mehrzahl der Naturforscher vorwaltenden Neigung, für dieses wirkliche und unzweifelhafte Ergebniß der exacten Forschung unbesehens ein anderes, minder unzweifelhaftes, ja in Wahrheit noch sehr problematisches, und vielleicht mehr als nur problematisches, unterzuschieben. Nicht zufriedengestellt mit dem Gewinne, welchen die großen Entdeckungen Newton's und Lavoisier's ihrer Sache gebracht haben, obgleich sie bei einem irgend unbefangenen historischen Blicke auf die vorangehende Entwickelung der Wissenschaft diesen Gewinn für einen ganz ungeahneten, im höchsten Grade überraschenden würden haben erkennen müssen, begehren sie sogleich noch eine Erweiterung des Begriffs der durch jene Entdeckungen gewonnenen Grundlage für die Bewegungen und Veränderungen der natürlichen Dinge. Sie begehren sie, oder vielmehr sie halten solche Erweiterung als selbstverständlich vorauszusetzen für erlaubt, ohne auch nur zu fragen, ob nicht durch sie gerade die eigenthümliche Bedeutung jener Entdeckungen ganz oder theilweise würde in Frage gestellt oder aufgegeben werden. Der Grundsatz des quantitativen Beharrens der materiellen Substanz, durch jene großartigen Entdeckungen und durch die an sie sich knüpfenden Entwickelungen bewährt und außer Zweifel gestellt für die Bewegungen und Veränderungen der wägbaren Materie: er müsse, so meinen sie, selbstverständlich für alle in das Bereich unserer sinnlichen Wahrnehmung fallenden Bewegungen und Veränderungen ohne Ausnahme gelten, auch wenn dieselben sich unserm Blicke nicht unmittelbar als Bewegungen eines ponderablen Trägers darstellen. Er müsse ferner, so glauben sie nicht minder auch ohne Beweis als selbstverständlich annehmen zu dürfen, von der wägbaren Substanz nicht blos als intensiver, sondern auch als extensiver Größe gelten. Verändern auch die Massen im Großen ihr Volumen vor unsern Blicken, so könne dies doch nicht eben so von ihren kleinsten Theilen gelten. Nur das Auseinander- oder Zusammenrücken dieser Theile bewirke diese schein-

bare Veränderung, die Theile selbst bleiben wie in ihrem Gewicht, so auch in ihrem Volumen unverändert. — Die letztere Voraussetzung führt, wie man sieht, zur atomistischen Hypothese der alten Philosophenschulen zurück, welche, bei manchen Veränderungen ihrer näheren Gestalt, doch ihrem allgemeinen Princip nach wiederaufgenommen wird, als wäre eben nichts geschehen, was an der Voraussetzung, daß die Substanz der Körper zuletzt in ihrer räumlichen Ausdehnung zu suchen sey, zum Zweifel veranlassen kann. Die erstere Voraussetzung aber hat, eine Zeit lang, auf die Annahme einer Mehrheit s. g. imponderabler Materien von gleicher Substantialität oder Beharrungskraft geführt, in der neuesten Zeit aber auf die Annahme eines gleichfalls unwägbaren Aethers, dessen schwingende Bewegungen, in sich selbst vielfältig unterschieden nach Schnelligkeit und Richtung, die Erscheinungen des Lichtes und der Wärme, der Elektricität und des Magnetismus erzeugen sollen. Uebrigens nehmen auch diese Hypothesen keinen Anstand, sich, um für ihre unwägbare Substanz inmitten des von der wägbaren eingenommenen Raumes einen Platz zu gewinnen, durch die atomistische zu ergänzen.

Wer den hier dargelegten historischen Zusammenhang sich mit der Klarheit, die wir wenigstens angestrebt haben, vor Augen hält, der wird eingestehen müssen, daß es etwas Befremdendes hat, wenn wir fast in demselben Augenblicke, wo für die Forschung Thatsachen von so unermeßlicher Bedeutung gewonnen sind, wie jene das allgemeine Wesen der materiellen Substanz betreffenden Grundlehren der Newtonischen Physik und der antiphlogistischen Chemie, die Forschung jene Bahn, welche ganz von selbst durch jene Ergebnisse ihr angewiesen scheint, verlassen, und auf Hypothesen früherer Zeit, von denen man hätte meinen sollen, daß sie durch diese Entdeckungen beseitigt seyn müßten, in wenig veränderter Form zurückkommen sehen. Die Newtonische Physik hat in einer von den früheren Standpuncten, welche auf Grund von Voraussetzungen, die sich als völlig unzureichend erwiesen haben, dasselbe Resultat vorausnahmen, ganz unvorhergesehenen Weise durch einen Maaßstab rein

dynamischer Abschätzung das sich gleichbleibende Beharren des Quantums der Materie in Welträumen, für die auch nur von der Möglichkeit eines solchen Maaßstabes bisher keine Forschung sich hatte träumen lassen, zu vollster Evidenz herausgestellt. Nichtsdestoweniger fährt man fort, oder fängt vielmehr auf's Neue an, den Begriff der sich gleichbleibenden materiellen Substanz nicht in das dynamische Quantum ihrer Schwere und Massenkraft, sondern in das Quantum der räumlichen Ausdehnung ihrer kleinsten Theile zu setzen. Die Newtonische Physik hat ferner gelehrt, daß die Voraussetzung des sich gleichbleibenden Beharrens der materiellen Substanz in ihrem quantitativen Bestande erfahrungsmäßig sich nur dann erweisen läßt, wenn wir materielle Substanz nur da als vorhanden annehmen, wo sich die Phänomene der Gravitation und die im Bereiche unserer Erfahrung überall damit verbundenen von Druck- und Stoßkräften, welche auf der Grundkraft des Widerstands oder der Undurchdringlichkeit beruhen, nachweisen oder voraussetzen lassen. Nichts destoweniger fährt man fort oder fängt vielmehr von Neuem an, Materie auch da vorauszusetzen, wo die Erfahrung nicht die leiseste Spur weder von Anziehungs- noch von Widerstandskräften in dem Sinne zeigt, der jenen Beobachtungen zum Grunde liegt. Die antiphlogistische Chemie hat in einer wo möglich noch ungeahneteren, noch überraschenderen Weise die Unabhängigkeit des Beharrens der materiellen Substanz in ihrem quantitativen Bestande von allen und jeden sinnlichen Formen und Eigenschaften nachgewiesen, ihr Sichgleichbleiben in allen Verbindungen, die ihre Gestalt und ihr Volumen radical verändern. Sie hat in den chemischen Grundstoffen oder Elementen recht eigentlich eine Reihe von Elementargeistern aufgezeigt, die in ihren proteischen Verwandlungen, in ihrer Wechselduchdringung und gegenseitigen Verzehrung, nichtsdestoweniger sie selbst bleiben, völlig unverändert in dem Quantum von Kraft zur Selbstdarstellung in streng abgemessenen Raumgestalten, wie zur Vermählung mit andern Stoffen in nicht minder streng abgemessenen Gewichtsverhältnissen, mit welchem ein jedes dieser Elementarwesen

uranfänglich ausgestattet ist. Nichtsdestoweniger fährt man fort oder fängt vielmehr aufs Neue an, statt dieser elementarischen Geister, Aschenhaufen elementarischer Körperatome von ein für allemal bestimmter Zahl und Ausdehnung unterzuschieben. — Wie sollen wir uns den sonderbaren Widerspruch erklären, in welchem wir solchergestalt die Tendenzen unserer jüngsten empirisch-mathematischen Wissenschaft mit den großen und glänzenden, von ihr und für sie gewonnenen Resultaten begriffen finden? Der Physiker, wenn er überhaupt zugiebt, daß ein Widerspruch vorhanden ist, wird unstreitig antworten: offenbar nur daraus, daß in den Thatsachen der Erfahrung, wie die genauere Forschung sie dem Kenner, dem Manne vom Fache vor Augen stellt, Umstände vorhanden sind, welche ihm die Nöthigung auferlegen, nicht bei jener Gestalt der allgemeinen Grundlage seiner Wissenschaft stehen zu bleiben, wie sie für das allgemeine Bewußtseyn Aller aus dem Entwickelungsgange der empirischen Wissenschaft hervorgegangen ist. Die Forschung muß, so behauptet der Physiker, hinter dieser Grundlage eine noch allgemeinere voraussetzen, auf die sie mit den Erscheinungen zugleich, welche sich genügend schon aus jener würden erklären lassen, in entsprechendem Sinn und mittelst derselben Methode auch noch andere Erscheinungen zurückzuführen vermag. Sie muß es aus dem Grunde, weil diese anderen sich ihr durch ihre allgemeine Beschaffenheit, welche auf einen gleichfalls rein mechanischen Ursprung hindeutet, als jenen gleichartig kund geben, und doch sich nicht auf Bewegungen der wägbaren Materie in der Gestalt, wie sie unmittelbar in das Bereich unserer Erfahrung eintritt, direct und unmittelbar zurückführen lassen. — Ein nicht geringer Zuwachs an Gewicht scheint für derartige Betrachtungen auch noch aus dem Umstande sich zu ergeben, daß bekanntlich selbst die Urheber jener Entdeckungen theils der atomistischen Hypothese gehuldigt, theils wenigstens sie nicht ausdrücklich bekämpft haben.

Ich habe hiermit die Wendung angedeutet, durch welche neuerdings Fechner in seiner größern Schrift über den Atomis-

mus,*) und schon vor Erscheinen derselben in einer Abhandlung dieser Zeitschrift (Bd. XXIV, Heft I.) der atomistischen Hypothese eine Gültigkeit im rein physikalischen Sinne zu vindiciren gesucht hat; unabhängig von der Frage nach ihrer philosophischen Begründung, auf welche derselbe Gelehrte gleichzeitig in einem von jener Wendung noch wesentlich unterschiedenen Sinne eingegangen ist. Allerdings hat Fechner diese Wendung nicht in derselben Weise motivirt, wie ich im Gegenwärtigen. Daß er sie nicht in dieser Weise motivirt hat: dies scheint mir, es möge dies hier gleich von vorn herein bemerkt seyn, nicht bei ihm allein, sondern bei der gesammten Richtung empirisch-mathematischer Wissenschaft, als deren Vertreter er auftritt, von einem mangelhaften Bewußtseyn über die Bedeutung der Thatsachen zu zeugen, auf welche sich der gegenwärtige Bestand dieser Wissenschaft doch wesentlich begründet. Denn bei einem solchen Bewußtseyn würde ihm der oben bezeichnete Widerspruch nothwendig haben auf die Seele fallen müssen. Er würde sich, wenn er sich durch sein Gewahrwerden auch nicht bewogen fand, der atomistischen Hypothese und den über die Gränzen hinaus, welche der mechanischen Naturerklärung durch jene Thatsachen gezogen zu werden scheinen, die Naturerscheinungen mechanisirenden Tendenzen zu entsagen, doch mindestens zu dem Versuch einer Lösung dieses Widerspruchs, zu dem Versuch, sich mit denen auseinanderzusetzen, die an diesem Widerspruch einen Anstoß nehmen können, bewogen gefunden haben. Daß er dies nicht gethan hat: darin erblicke ich ein deutliches Zeichen, daß er den Widerspruch gar nicht gewahr geworden ist, und in ganz ähnlicher Weise glaube ich vermuthen zu müssen, daß die Mehrzahl der Physiker gar nichts davon wird wissen wollen, daß ein solcher Widerspruch, wie laut er sich auch dem Philosophen aufdrängt, überhaupt vorhanden ist. — Fechner ist mit der dialektischen Gewandtheit, die wir an ihm kennen, in seinen beiden Schriften dem Einwurfe begegnet, daß die Atomistik, indem sie

*) Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre, von Gust. Theod. Fechner. Leipzig 1855.

durchaus nur dem empirischen Erkenntnißprincip zu huldigen vorgiebt, dennoch mit ihren eigenen Hypotheſen weit über die Empirie hinausgehe. Allein er hat, wie ich zu urtheilen nicht umhin kann, den Sinn dieſes Einwurfs nicht richtig verſtanden, wenn er meint, daß derſelbe ſich auf das Ueberſchreiten nur des Augenſcheins, nur der unmittelbaren Sinneserfahrung bezieht. Allerdings, ſolchen Vorſtellungen der Phyſiker gegenüber, wie ſie gelegentlich doch auch Fechner gutheißt, nach welchem (S. 90) „der Phyſiker ganz übereinſtimmt mit dem gemeinſten Sprachgebrauche," nämlich daß „Materie dasjenige ſey, was ſich dem Taſtgefühle bemerklich macht, das Handgreifliche," kann der Philoſoph nicht umhin, die richtige Conſequenz in einem Verfahren zu vermiſſen, welches, angeblich auf Grund jener Vorausſetzung in dem Begriffe der materiellen Subſtanz, nichts deſtoweniger die Vorausſetzung als ſolche fallen läßt, und den eigentlichen Begriff ſolcher Subſtanz in etwas nicht mehr dem Taſtgefühle Bemerkliches, nicht mehr Handgreifliches oder Palpables ſetzt. Dennoch iſt der wahre Sinn jenes philoſophiſchen Einwandes noch ein anderer. Es iſt dieſer, daß die atomiſtiſche Hypotheſe den Boden, welcher durch die Erfahrung, durch eine vollkommen ſichere und für den Verſtand evidente, wenn gleich den unmittelbaren Sinnenſchein auch ihrerſeits weit überſteigende Erfahrung für die mechaniſche Naturbetrachtung gewonnen iſt, daß ſie, ſage ich, dieſen Boden willkührlich verläßt, und ſich eine andere, der erfahrungsmäßigen Bewährung erſt noch bedürfende Grundlage aufſucht. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſe Grundlage, wenn ſie auf wiſſenſchaftlichem Wege gewonnen werden könnte, allerdings den Vortheil gewähren würde, wenn man dies einen Vortheil nennen will, noch eine größere Mannichfaltigkeit von Erſcheinungen über Einen Leiſten der Betrachtung, der im engeren und eigentlichen Wortſinn mechaniſchen Berechnung zu ſchlagen. Ob aber dies auch zu einer tieferen Ergründung des innern Weſens dieſer Erſcheinungen führen würde, die allerdings unter einander gewiſſe Eigenſchaften gemein haben, welche ſie, eine jede in ihrer Weiſe und auf Grund eigenthümlicher Voraus-

setzungen, zum Gegenstand eines mathematischen Calculs machen: dies bleibt nichtsdestoweniger noch sehr zweifelhaft, und mehr als zweifelhaft. — Ich behaupte nicht, daß dies der Sinn ist, in welchem die Philosophen auch bisher jenen Einwand gegen die Atomistik vorgebracht haben. Ich kann es nicht behaupten wollen, denn es ist leider nur zu wahr, daß die meisten Wortführer der bisherigen Philosophie, und unter ihnen selbst Mehrere ihrer angesehensten Koryphäen, sich gegen den Thatbestand jener großartigen Erfahrungsthatsachen auf eine noch viel ärgere Weise verblendet, und gerade die Puncte, auf die es ankommt, geflissentlich ignorirt haben.*) Aber was ich behaupte und zu behaupten

*) Ueber die Verkehrtheiten der Hegelschen Polemik gegen Newton, in die auch Schelling und Baader einstimmen, habe ich mich schon mehrfach anderwärts, auch in dieser Zeitschrift erklärt. Hier meine ich nächst dieser insbesondere noch die Polemik, welche Hegel aus dem verworrenen Tiefsinn seiner naturphilosophischen Theorie des Chemismus heraus gegen den Begriff der chemischen Elemente geführt hat (Encyklopädie d. philos. Wissensch. §. 334. W.W. VII. 1, S. 411 f.). In dem Vorwurfe von „wüsten Vorstellungen von Unveränderlichkeit der Stoffe" und „Zusammensetzung und Bestehen der Körper aus solchen Stoffen", welche dort der empirischen Chemie gemacht werden, liegt allerdings das richtige Aperçu zum Grunde, daß die Vorstellung von einer nur mechanischen Vermischung der grundstofflichen Atome in einem argen Mißverhältnisse steht zu dem, was wirklich in den chemischen Verbindungen geschieht. Aber die wichtige Thatsache, daß die chemischen Elemente sich aus jeder Verbindung, wie groß auch die Wandlung sey, welche sie dabei erfahren haben, in unveränderter Quantität wiederherstellen, ist gänzlich ignorirt, eben so ignorirt, wie das entsprechende Factum der Unveränderlichkeit des Quantums der Materie überhaupt in dem Theile der Naturphilosophie, der von der „Mechanik" handelt. Ausdrücklich diese Thatsache ist es aber, welche den Chemiker allerdings dazu berechtigt, die von Hegel so genannten abstracten vier Elemente (Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff und Kohlenstoff) mit den Metallen und Metalloiden in die gemeinsame Kategorie der „Elemente" zusammenzufassen, worüber er von diesem Philosophen so hart angelassen wird. — In ähnlicher Weise ist Wahres und Falsches gemengt in Baaders Behauptung, daß bei dem Stoffwechsel der organischen Wesen eine wahre Stoffaufhebung und neue Wiedererzeugung stattfinde (W.W. XIV, S. 464). — Sonderbarer Weise begegnen wir der Behauptung: „die einfachen Elemente seyen eine nicht weniger unhaltbare Hypothese, wie die unzerdrückbaren Körperchen der Atomistiker" auch bei einem Forscher, der sonst überall die streng mechanischen Ansichten vertritt (Lotze, Metaphysik S. 229).

mich berechtigt weiß, ist, daß ein Mann wie Fechner sich ganz von selbst den Einwand in dem Sinne, den ich hier hervorgehoben habe, würde gedeutet oder zurechtgelegt haben, wäre ihm das Verständniß für die wahre Bedeutung jener Grundthatsachen der großartigsten Empirie nicht durch die Gewohnheit abstracter Verstandesreflexion einigermaßen verdunkelt gewesen. Solcher Verstandesreflexion kann es wohl begegnen, eine Thatsache der Empirie, der sie, was die positive Seite ihres Inhalts betrifft, gewissenhaft Rechnung zu tragen sich bewußt bleibt, nach der Seite ihrer, nicht minder, wie jenes Positive, in wissenschaftlicher Erfahrung vorgefundenen Begränzung zu mißachten, weil sie nicht begreift, wie gerade diese Begränzung sie in ganz bestimmter Weise zu einem Probleme für die philosophische Speculation als solche macht, welches nicht willkührlich, durch hypothetische Erweiterung dieser Gränze, mit einem andern vertauscht werden darf.

Wie indessen dem auch sey: der Philosoph wird sich, wenn er seine Aufgabe recht versteht, durch derartige Erwägungen, wie die hier angestellte, nicht von der Pflicht entbunden meinen, auf die Gründe des Physikers zu hören, wenn derselbe ihm gegenüber mit der Behauptung hervortritt, daß erfahrungsmäßig dergleichen vorhanden sind, durch welche die Annahme der atomistischen Hypothese gebieterisch gefordert wird. Dies hat Fechner gethan, und wenn er durch die Art und Weise, wie er es gethan, durch die Beschaffenheit seiner Beweisgründe im Einzelnen, uns die nähere Prüfung des Einzelnen und Besonderen derselben nicht eben erleichtert hat, so bieten doch diese Beweisgründe einige gemeinsame Gesichtspuncte dar, an die wir uns, bei der Unmöglichkeit, ihm oder vielmehr den Gewährsmännern, denen er selbst hierbei zu folgen bekennt, in die Feinheiten der Rechnungen nachzugehen, welche nach ihrer Versicherung ein zutreffendes Resultat nur unter Voraussetzung der atomistischen Hypothese ergeben sollen, im Gegenwärtigen zunächst werden halten dürfen. Es sind vier Gründe erster Ordnung, welche Fechner in seiner größern Schrift (S. 18 f.) zu Gunsten der Atomistik im physikalischen Sinne geltend macht.

Zwei davon sind der bei den Physikern jetzt allgemein geltenden Undulationstheorie des Lichtes entnommen; sie beziehen sich, der eine auf das Phänomen der Farbenzerstreuung bei der Brechung des Lichtes, der andere auf die Erklärung der Polarisationserscheinungen aus der Voraussetzung transversaler Aetherschwingungen. Die Farbenzerstreuung lasse sich, so werden wir belehrt, auf Grund der Undulationstheorie nur aus der Voraussetzung erklären, daß der Abstand der Aethertheilchen groß genug sey, um gegen die Breite einer Lichtwelle, welche ihrerseits in der Luft auf 167 bis 266 Zehnmiliontheile eines englischen Zolles abgeschätzt wird, nicht vernachlässigt werden zu dürfen; daß er jedenfalls die Größe von $^1/_{1000}$ solcher Breite übersteigen müsse. Weigere man sich, einen solchen Abstand der Aethertheile anzuerkennen, so bleibe zur Erklärung jenes Phänomens nur die Emissionstheorie übrig, welche aus andern Gründen von den Physikern verworfen sey. Aehnlich verhalte es sich bei den Polarisationserscheinungen. Für diese habe die Undulationstheorie keine andere Erklärung, als die Voraussetzung transversaler, nicht longitudinaler Schwingungen der Aethertheile, und auch diese Erklärung habe zu scheitern gedroht an dem Einwande, daß in gewissen Entfernungen von dem Ausgangspuncte des Lichts dergleichen Schwingungen, den Gesetzen der Lichtbewegung zufolge, gar nicht mehr vorkommen können. Es habe sich jedoch gezeigt, daß dieser Einwand seine Gültigkeit behaupte nur unter Voraussetzung einer absoluten Continuität des Aetherfluidums, in welchem jene Bewegungen geschehen. Setze man die Theile dieses Fluidums als discret, so werde er beseitigt. Dies, wie gesagt, die zwei ersten jener Beweisgründe. Die zwei andern sind der Wärmetheorie entnommen. Sie führen nicht, wie jene ersteren, auf eine atomistische Discretion in dem ätherischen Fluidum, aus dessen Bewegungen die gegenwärtige Physik, wie das Licht, so auch die Wärme hervorgehen läßt, wohl aber in den wägbaren Körpern, welche die Einstrahlung der Wärme empfangen und sie durch Leitung fortpflanzen. Beides, die Strahlung und die Leitung der Wärme, erfolgt nach Gesetzen, die für den Augen-

schein zwar sehr verschiedenartig sind, die aber, so belehrt uns der dritte Beweisgrund, sich auf gemeinschaftliche Principien zurückführen lassen, sobald man nur die wägbaren Körper aus discreten Theilchen bestehend denkt, welche die Wärme einander zustrahlen. Der vierte Beweisgrund macht bemerklich, wie das Phänomen der Abschwächung strahlender Wärme nach dem Sinus des Einfallswinkels nur in der Annahme einer Schichtung der Körper aus Atomen seine natürliche Erklärung finde.

Je mehr wir zu der Voraussetzung berechtigt sind, daß ein Forscher von der Umsicht und gründlichen Sachkenntniß im physikalischen Gebiet, wie Fechner, seine Beweisgründe nicht leichtsinnig ausgewählt haben wird, um so mehr werden wir uns darauf angewiesen finden, aus der gemeinsamen Beschaffenheit dieser vier von ihm als Gründe erster Ordnung angeführten Erwägungen einen Schluß zu ziehen auf die allgemeine Natur der Beweggründe, welche die Naturforscher seiner Richtung heut zu Tage für die atomistische Hypothese und für eine derartige Erweiterung der mechanischen Erklärungsweise, wie sie nur unter Voraussetzung dieser Hypothese durchzuführen ist, so geneigt machen. Wir werden es demzufolge auch nicht als zufällig ansehen dürfen, daß diese vier Beweisgründe sämmtlich aus dem Gebiete der mathematischen Analyse von Bewegungserscheinungen der imponderablen Natur entnommen sind; daß zwei unter ihnen darauf gerichtet sind, in der unwägbaren Natur selbst die Nothwendigkeit der Annahme einer atomistischen Zusammensetzung, zwei andere, die Nothwendigkeit der entsprechenden Annahme auch für die wägbaren Substanzen, um ihrer bei der Abschätzung der Bewegungen des Unwägbaren in Rechnung zu bringenden Rückwirkung willen auf diese, darzuthun. Das nämlich ist ohne Zweifel die umfassendste Gestalt, welche der Frage über die Erstreckung oder Tragweite des mechanischen Princips nach der Seite seiner allgemeinen Grundlage gegeben werden kann; und es ziemte einem Forscher wie Fechner, das Problem sogleich von vorn herein in dieser umfassenden Weise in Angriff zu nehmen. Lassen sich die Bewegungserscheinungen der wägbaren und der

unwägbaren Natur auf die gemeinsame Grundlage einer beweglichen Substanz im Raume zurückführen, für welche, bei aller Verschiedenheit der wirkenden und gegenwirkenden Kräfte im Einzelnen, doch die allgemeinen Gesetze der Bewegung die einen und selben sind, und in gleicher Weise gültig für jene zwei Hauptgebiete natürlicher Erscheinung? So glauben wir die Frage stellen zu müssen; so meinen wir, daß auch Fechner sie sich gestellt hat, wenn nicht direct und ausdrücklich, so doch im Hintergrund seines Bewußtseyns, als er die Entscheidung über die Atomenfrage wesentlich und in oberster Instanz auf die Gültigkeit der mechanischen Erklärungsweise unwägbarer Naturerscheinungen stellte. „Die Existenz der Atome ist mindestens eben so gut begründet, als die Undulationstheorie des Lichts und der (in mathematischen Formeln nachweisbare) Zusammenhang der Wärmephänomene es ist." Dieser Satz (a. a. O. S. 23) enthält für den scharfsinnigen Anwalt der Atomistik offenbar die Summe der von ihm selbst als allein eigentlich entscheidend und durchschlagend erkannten Gründe unter den mehreren von ihm aufgefundenen. Er tritt uns mit der Frage entgegen, ob wir es wagen wollen, die von Mathematikern und Naturforschern so einstimmig angenommene und als höchster Triumph ihrer Wissenschaft gepriesene Undulationslehre zurückzuweisen; ob wir es wagen wollen, den Zusammenhang zu zerstören, den es zwischen den bisher als zusammenhangslos erscheinenden Wärmephänomenen herzustellen jetzt endlich gelungen ist. Dann, aber nur dann will er uns das Recht zugestehen, mit beidem zugleich auch die Atomistik zu verwerfen. — Es mag vielleicht nicht als ein geringeres Wagniß erscheinen, als das uns hier angesonnene, zu dem wir allerdings nur zögernd uns entschließen würden, wenn wir, so gewichtigen Autoritäten gegenüber, wie unser Gegner für seine Sache anzuführen weiß, — es befinden sich darunter die angesehensten Notabilitäten der mathematisch-physikalischen Wissenschaft, — noch einen Zweifel zu hegen fortfahren. Die Resultate der überaus feinen und tief complicirten Rechnungen zwar lassen, insofern es Resultate von Rechnungen sind, auch

wir mit dem unbedingten Vertrauen, wie es jenen Männern gebührt, auf ihr Wort als richtig gelten. Dagegen glauben wir die Frage aufwerfen zu dürfen, ob bei diesen Rechnungen von vorn herein alle die Möglichkeiten factischer Ausgangspunkte in Erwägung gezogen worden sind, von denen der Physiker, ohne sich in seinem Fache etwas zu vergeben, eben so unbefangen dem Philosophen zugestehen kann, daß er sie vollständiger als er selbst zu überschauen vermag, wie der Philosoph von seiner Seite dem mathematischen Physiker bereitwillig das Gebiet der Rechnungen als ein solches einräumen wird, in welchem nur er ein competentes Urtheil hat. Die von Fechner (S. 21 f.) angeführte Aeußerung Fresnels gegen Poisson kann uns ein Wink seyn, wie geneigt im Allgemeinen die Physiker sind, derartige Voraussetzungen eben nur als hypothetische Abstractionen zum Behuf ihrer Rechnungen zu handhaben (une abstraction mathématique très éloignée de la réalité, so nennt dort Fresnel die Voraussetzungen über die Natur der elastischen Fluida, auf welche Poisson seine Berechnung der Vibrationen dieser Fluida begründet hatte), ohne sich dabei um die übrigen sachlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese nicht bei den Rechnungen selbst in Betracht kommen, sonderlich zu kümmern. Die gesammte Aetherhypothese, in der Gestalt, wie sie von der Mehrzahl der Physiker angenommen zu seyn scheint: beruht sie nicht auf der Voraussetzung, daß der Aetherstrom nicht blos durch die leeren Räume zwischen den Weltkörpern, sondern auch durch allerhand wägbare Körper, und unter diesen sogar vorzugsweise durch solche, die, wie Glas und Krystall, den von ihnen eingenommenen Raum hermetisch gegen das Eindringen jeder andern Materie abschließen, hindurchgeht; nur in seiner Richtung durch sie abgelenkt, aber sonst ohne eine merkbare Unterbrechung seiner Bewegungen, die (man vergleiche die vorhin angeführte Berechnung), bis zu den feinen Größen von 167 bis 266 Zehnmillionentheilen eines englischen Zolles abgemessen sind? Wie wenig wir vom dynamischen Standpunct gegen eine derartige Voraussetzung Einspruch zu erheben brauchen: dies wird sogleich an den Tag kommen. Aber an dem Atomistiker muß es billig befrem-

den, wie er seine ponderablen Molecules, welche ihm doch in andern Fällen, wenn es mit ihnen etwas zu „machen" gilt, so erkleckliche Dienste leisten müssen, in diesem Falle mit einem Male dem Aetherstrome so gefällig Platz machen, den Aetherstrom durch sie hindurchgehen läßt, als wären sie eben gar nicht vorhanden.*) Fechner bei seinem Bestreben, mit der atomistischen Weltanschauung in einem so durchgreifenden Sinne Ernst zu machen, wie er andern Physikern meist fremd bleibt, kann sich bei dieser Gestalt der Aetherhypothese allerdings nicht beruhigt haben. Hätte er es, so hätte ja nichts näher gelegen, als eben sie selbst, statt jener feineren und verborgneren, uns Laien so schwer zugänglichen Beweisgründe, in vorderster Reihe als evidenten Beweis für die Unentbehrlichkeit der Atomistik zur Undulationstheorie anzuführen. Denn was kann klarer seyn, als daß die wägbaren Körper, die Undurchdringlichkeit ihrer letzten Theile vorausgesetzt, wie sie von den Physikern dieser Richtung überall als selbstverständlich vor-

*) Es ist mir wohl bewußt, daß das Verhalten der wägbaren Substanzen bei'm Durchgange des Lichtes nicht in jeder Beziehung von den Physikern unbeachtet bleibt und unbeachtet bleiben kann. Sie tragen demselben Rechnung nicht allein indem sie die Refractionserscheinungen dadurch bewirkt werden lassen, sondern auch indem sie nicht unbemerkt lassen, wie bei jedem Durchgange auch durch Körper von größter Durchsichtigkeit doch stets ein Theil des Lichtes von dem Medium, durch das er hindurchgeht, verschluckt wird. Aber es ist klar, wie durch diese Bemerkung der Sinn meines Einwandes nicht entkräftet werden kann. Denn überall, auch in den Körpern von stärkster Brechkraft für das Licht, ergeben ja die Berechnungen der Physiker eine Continuität des Lichtstromes, welche nach ihren eigenen Aussagen zwar durch die atomistische Structur des Aethers selbst in den vorhin angegebenen, so überschwänglich kleinen Verhältnissen, aber keineswegs durch die dazwischen eingeschobenen Theile des durchsichtigen Körpers eine in die Rechnung als solche eintretende Unterbrechung erleiden soll. Es bleibt daher nichts übrig, als für die letzteren eine Kleinheit anzunehmen, welche sie als verschwindend betrachten läßt nicht allein gegen ihre eigenen Distanzen, sondern auch gegen die Distanzen der Aethertheile von einander, von denen wir gesehen haben, wie klein der Maaßstab ist, nach welchem der Physiker sie zu berechnen sich veranlaßt findet. Und dies ist denn auch, so viel ich weiß, die Voraussetzung aller Physiker, auch derer, welche bisher nicht auf Hypothesen der Art, wie die sogleich zu erwähnende Fechnersche, haben eingehen wollen.

ausgesetzt wird, wenn ein fremder Körper, nämlich der Aether in ihrer Mitte Platz finden und wenn dieser Körper sich mit der Gleichmäßigkeit, wie die Lichterscheinungen es voraussetzen, in ihnen verbreiten soll, — daß sage ich, diese Körper bis in ihre kleinsten Theile porös, das heißt eben aus discreten Theilchen, die einen leeren Raum zwischen sich lassen, zusammengesetzt seyn müssen? Diesen Beweisgrund hat Fechner verschmäht, und weshalb er ihn verschmäht hat, finden wir leicht, wenn wir uns in seiner Schrift weiter umsehen. Er trägt nämlich in den späteren Parthien derselben auch noch der Möglichkeit Rechnung, daß der so genannte Aether vielleicht gar nicht eine eigenthümliche, von der Substanz der wägbaren Körper unterschiedene Substanz, sondern daß er nichts Anderes, als diese Substanz selbst, aufgelöst in ihre letzten Bestandtheile, in die Atome ihrer Atome oder Molecule, sey, und daß die Bewegung der Imponderabilien eben nur eine Bewegung dieser letzten Theile seyn könne, zur Bewegung der ponderablen Molecüle sich verhaltend ungefähr, wie die vibrirende Bewegung dieser letzteren im Schall zu der gröberen Bewegung der aus diesen, selbst schon zusammengesetzten Molecülen, zusammengesetzten Körper. — Jedenfalls ist aus dem Gedankengange jener späteren Parthien der Schrift, welche die von ihm so genannte philosophische Atomenlehre enthalten, deutlich zu ersehen, wie Fechner eine Bewegung der Aetheratome in den ponderablen Körpern, eine solche, wie die Undulationstheorie des Lichtes sie verlangt, für nicht wohl denkbar erkennt ohne eine Theilnahme auch der Substanz des ponderablen Körpers an ihr, dessen letzte Theilchen von der Bewegung der Aethertheile, auch wenn diese als gesonderte neben ihnen existiren sollen, mit fortgezogen werden müssen zu einer der Bewegung dieser letzteren entweder gleichmäßigen oder irgendwie ihr entsprechenden Bewegung. Ob ihm dies von der Mehrzahl der übrigen Physiker so bereitwillig wird zugestanden werden, müssen wir dahingestellt seyn lassen. Wir fürchten, so wenig, wie das gesammte Princip seiner „philosophischen Atomenlehre", mit welchem er eingeständlich weit hinausgeht über das bei den Physikern Geltende, indem er

als die wirklich letzten Bestandtheile aller körperlichen Naturen Atome ohne alle Ausdehnung, bloße Kraftcentra von streng geometrischer Punctualität annimmt. Wie aber dem auch sey, so viel, meine ich, geht schon aus unserer kurzen Darlegung der Sachlage deutlich hervor: der Undulationstheorie mag eine volle Berechtigung und ein unvergängliches Verdienst zugestanden werden in Bezug auf das Unternehmen, das Allgemeine eben so, wie das Besonderste und Einzelste der Lichterscheinungen auf Bewegungen von schärfster und feinster mathematischer Bestimmtheit, auf undulirende oder vibrirende, den wellenförmigen Bewegungen elastischer Flüssigkeiten analoge, zurückzuführen. In Bezug auf die Voraussetzungen aber, welche sie über die Natur des Mediums macht, worin nach ihr diese Bewegungen geschehen sollen, kann diese Theorie noch keineswegs den Grad von Sicherheit und Festigkeit erlangt haben, der den Versuch einer Berichtigung derselben auf Grund philosophischer Erwägungen, wäre es auch von einer Art, wie die Physiker selten dazu weder die Muße, noch die Neigung haben, von vorn herein als unzulässig erscheinen ließe.

Es sey mir erlaubt, mit einstweiliger Uebergehung der zwei andern, aus der Wärmetheorie entnommenen Beweisgründe, deren Prüfung einem andern Zusammenhange vorbehalten bleiben muß, hier sogleich über das Verhalten des Lichtes, und mit dem Lichte zugleich auch aller der andern Bewegungserscheinungen, welche die heutige Physik als Bewegungen eines imponderablen Aethers zu betrachten liebt, zum Princip des Mechanismus, die Erklärung abzugeben, auf die ich in allem Vorangehenden abzielte. Daß das Licht als zeiträumliche Erscheinung, als Bewegung im Raume, und daß in ganz entsprechender Weise auch die übrigen unwägbaren Erscheinungen eben als räumliche Bewegungen, was sie alle sind, der mathematischen Berechnung unterliegen, und daß es für die physikalische Wissenschaft eine der tiefgreifendsten und umfassendsten Aufgaben ist, im ganzen Bereiche jener Erscheinungsgebiete alle sinnlich wahrnehmbaren oder auf Grund sinnlicher Wahrnehmung auch in den nicht mehr

Wahrnehmbaren vorauszusetzenden Unterschiede mathematisch zu erklären, d. h. auf mathematisch construirbare Bewegungsunterschiede zurückzuführen: dies in Abrede stellen zu wollen würde baarer Unverstand seyn, in dem Philosophen, dessen eigenstes Geschäft es ist, die Aufgaben der verschiedensten Erkenntnißgebiete richtig zu würdigen und einem jeden die seinige zuzutheilen, weniger noch zu entschuldigen, wie in jedem Andern. Die geschichtliche Initiative zur Lösung dieser großen Aufgabe der modernen Physik hat zuerst Newton in seiner Optik ergriffen. Darin besteht ein epochemachendes Verdienst dieses Werkes, welches durch den Umstand, daß der Weg, den es zu diesem Behufe eingeschlagen, später hat verlassen werden müssen, ihm nicht verkümmert werden sollte. Auch Göthe hat durch den Mangel einer richtigen Einsicht in die wahre Tragweite der mathematischen Forschung auf physikalischem Gebiet sich zur Ungerechtigkeit nicht blos gegen das Newtonische Werk, sondern gegen die Tendenzen der mathematischen Physik im Gebiete der Lichtlehre überhaupt verleiten lassen. Dieses Unrecht hat sich an seiner Farbenlehre, deren sehr verdienstvolle Untersuchungen und eben so fruchtbare, als geistvolle Aperçus jetzt allmählig auch bei den Physikern mehr Eingang zu gewinnen scheinen, gerochen durch den Mangel einer irgend befriedigenden principiellen Begründung, den auch der physikalische Laie bei diesem Werke empfindet. Was aber sollen wir vollends von den Crudidäten sagen, welche sich, jener Aufgabe der mathematischen Physik gegenüber, die verschiedenen Fractionen der bisherigen Naturphilosophie haben zu Schulden kommen lassen, und unter ihnen nicht an letzter Stelle die Hegelsche, so sehr dieselbe auf die übrigen vornehm herabzublicken liebt? Kein Zweifel, daß diese einen nicht geringen Theil der Schuld tragen, wenn bisher die Physiker auch gegen das Wahre die Ohren verstopft gehalten haben, was ihnen gegenüber die Philosophen allerdings geltend zu machen hatten. — Unter diesem Wahren meine ich nun den richtig verstandenen Satz von der Idealität des Lichtes, und — denn auch auf diese ist er eben in seinem richtigen Verständniß ohne

Zweifel auszudehnen, — mit dem Lichte zugleich aller andern Erscheinungen des Imponderablen. Ich meine diesen Satz zunächst in seiner rein negativen Bedeutung, insofern er, ohne von dem Licht — und eben so auch von den übrigen Imponderabilien — zu leugnen, daß es eine Bewegung ist, meßbar durch Raum- und Zeitbestimmungen wie die im engern Sinne mechanischen Bewegungen, doch von ihm behauptet, daß es nicht seinerseits in diesem engern Sinn eine mechanische Bewegung ist; das heißt nicht Bewegung eines schon vor der Bewegung daseyenden und in der Bewegung beharrenden, darum auch die Bewegung überdauernden Stoffes von quantitativer Gleichheit mit sich selbst, wie die allein im eigentlichen Sinne so zu nennenden körperlichen Materien. Das Licht als die Bewegung eines solchen Stoffes, oder vielmehr es unmittelbar selbst als solchen Stoff vorzustellen: dies lag allerdings in den Grundvoraussetzungen der Newtonischen Lehre, welche in ihrer Erklärung der Farbenerscheinungen durchaus auf der Hypothese einer Zerlegbarkeit dieses Stoffes fußte. Ich betrachte es als wesentlichen Vorzug der Undulationstheorie, daß sie sich, auch ohne Wissen und Willen ihrer Vertreter, in der Wurzel von dieser Voraussetzung frei gemacht hat. Durch die Undulationstheorie ist die Möglichkeit eröffnet, alle unübersehbare Mannigfaltigkeit der Licht- und Farbenerscheinungen vollständig zu erklären ohne die Hinzunahme einer stoffartigen Verschiedenheit des sich bewegenden Mediums, ja ohne die Annahme eines solchen Mediums überhaupt, durch die rein phoronomischen Unterschiede von Actionen, welche zwar in bestimmter Zeit einen bestimmten Raum beschreiben oder durchlaufen, ohne aber, auch nur im kleinsten Theile, diesen Raum in dem Sinne zu erfüllen, wie er durch wägbare Materie erfüllt wird. Es mag seyn, daß es dem Physiker, gewöhnt wie er es ist, seine Begriffe zunächst von der im engern Sinne materiellen oder mechanischen Bewegung abzuziehen, nicht ganz leicht fällt, den Begriff einer in diesem Sinne reinen Bewegung in deutlicher Vorstellung zu fassen. Allein dies beweist an und für sich nichts gegen die Richtigkeit des Begriffs; der Physiker ist, wenn

er dieſes ſein Unvermögen dem Philoſophen gegenüber vorſchützt, eben erſt von Letzterem in die Schule zu nehmen. Denn dem Philoſophen als ſolchem kann, wenn er ſein Handwerk verſteht, nichts geläufiger ſeyn, als der Begriff eines actus purus in dieſem Sinne. Er weiß, daß die erſte und urſprünglichſte aller Bewegungen, die Bewegung des reinen Denkens, mit dem raumerfüllenden Stoffe als ſolchem an und für ſich ſo wenig, wie mit dem Raume ſelbſt, zu ſchaffen hat. Er weiß aber auch nicht minder, daß dieſes Denken ſich aus ſich ſelbſt heraus einen innerlichen Raum erzeugt, oder richtiger, den unendlichen Raum, der unabhängig von ihm beſteht, in der Weiſe innerlich nachbildet, daß es ihn zugleich mit lebendigen Vorſtellungsbildern erfüllt. Dieſe Vorſtellungsbilder, was ſind ſie anders, als Bewegungen, immaterielle zwar, aber doch räumliche, das heißt auf den Raum als ſolchen bezogene und nur in ſolcher Bezogenheit ihre Beſtimmtheit gewinnende Bewegungen? Nur mittelſt ſolcher Bewegungen denken und erkennen wir, — deß bleibt ſich der Philoſoph auf jedem Schritte ſeiner Unterſuchung wohl bewußt, während es der Phyſiker nur allzuleicht vergißt, — auch die Bewegungen draußen im wirklichen Raume; die Bewegungen und die Dinge ſelbſt, von denen wir annehmen, daß ſie ſich in dieſem Raume bewegen. Was könnte es demzufolge für den Philoſophen Befremdliches haben, wenn er auch unter dieſen äußerlich wirklichen Bewegungen ſolche antrifft, von denen er Urſache hat, ſie eben auch nur für ideelle anzuſehen den Bewegungen entſprechend, die ſein eigenes Vorſtellungs- und Gedankenleben ausmachen, wie dieſe, ohne einen ſoliden, palpablen Stoff, der ſich in ihnen bewegt? Ja, wird er nicht geneigt ſeyn, der Vorausſetzung entſprechend, die für ihn die Grundlage alles Denkens und Forſchens iſt, daß das Innere und Ideale überall das Urſprüngliche, das Aeußerliche und Reale nur ein Abgeleitetes iſt, gerade dieſen Bewegungen eine begriffliche Priorität vor allen materiellen Bewegungen zuzuerkennen? Die ſtoffloſen und darum doch nicht minder phoronomiſch abſchätzbaren Bewegungen des ſogenannten Aethers, der aber, um in Wahrheit als

ihr Träger gelten zu können, eben nicht als eine auch außerhalb der Bewegung beharrende Substanz vorgestellt werden darf: was könnte ihn hindern, sie, gerade sie als das eigentliche Urphänomen des sinnlich wahrnehmbaren Naturdaseyns anzusehen; die beharrende Materie aber sammt den Kräften, durch die sie gemessen wird, und sammt ihren Bewegungen, als ein in irgend einer Weise an jenes Urphänomen begrifflich Anzuknüpfendes oder von ihm Abzuleitendes? Es wird damit, wie sich von selbst versteht, nicht in Abrede gestellt, daß in dem Gebiete unserer Erfahrung die Bewegungen des Imponderablen eben so sehr, ja durchgängiger noch, als durch Bewegungen des Ponderablen bedingt erscheinen, wie umgekehrt die Bewegungen des Ponderablen durch Bewegungen des Imponderablen. Aber daß dadurch nichts über die speculative Frage nach dem Verhältniß dieser beiden Classen von Bewegungen in ihrem ersten Ursprunge, in dem letzten und eigentlichen Quell alles Daseyns entschieden ist, das wird jedem einleuchten, der für den Sinn dieser Frage überhaupt ein Verständniß hat.

So, meine ich, wie hier bezeichnet, stellt sich vorläufig zwischen Philosophen und Physikern die Verhandlung über die Natur der Imponderabilien, dieses wichtige Grundmoment in der allgemeineren Verhandlung über das Wesen und die Erstreckung des Naturmechanismus. Man wird nicht übersehen, daß ich hiemit fürerst nur eine Fragestellung habe bezeichnen wollen, nicht eine Entscheidung aussprechen. Diese hängt, wie ich nicht verkenne, noch an manchen Umständen, welche zuvor zur Erledigung gebracht seyn wollen. Dem Physiker gebührt es vor allen Dingen, zu urtheilen, ob er eine derartige Voraussetzung, wie die hier angedeutete, als geeignet befinden kann, in die Rechnungen einzugehen, durch die er die einzelnen Bewegungserscheinungen zu erklären und abzuleiten unternommen hat, deren Erklärung auf mathematischem Wege von dem Philosophen so gut, wie von ihm selbst, als die dem Physiker gestellte Aufgabe erkannt wird. Gern wird der Philosoph, wie überzeugt er auch von der Wahrheit seiner idealistischen Anschauung seyn mag, ihm

zugestehen, daß dieselbe allerdings dieser Probe ihrer Richtigkeit sich zu unterwerfen hat. Nur wird er sich von vorn herein dabei ausbedingen müssen, daß der Versuch mit voller Unbefangenheit geschehe, mit rückhaltloser Anerkennung der allgemeinen metaphysischen Möglichkeit derartiger rein ideeller Bewegungen, wie die von dem Philosophen anstatt der bisher angenommenen Aetherbewegungen als Grundlage für jene Berechnungen vorgeschlagenen, und daß nicht etwa gewisse Unbequemlichkeiten, welche nach bisheriger Gewohnheit der Formelbildung zum Behufe solcher Rechnungen, für dergleichen Formeln vielleicht hervorgehen mögen, sogleich und ohne Weiteres für unüberwindliche Schwierigkeiten genommen werden, welche die philosophische Anschauung den Rechnungen selbst entgegenstellt. Der Philosoph kann selbst dies dem Physiker zugestehen, daß er sich, eben zur Bequemlichkeit seiner Formeln, der Fiction eines elastischen Aethers nach wie vor bediene; vorausgesetzt, daß dieser Aether ihm wirklich ein so unschuldiges Ding ist, wie er sich in den unserer Beurtheilung zugänglichen Formeln in der That so ausnimmt; ohne alle Widerstandskraft (compressible proportionellement à la pression drückt es Fresnel aus, freilich nicht im Sinne seiner eigenen, sondern der von diesem selbst später, wie es scheint, aufgegebenen Ansicht Poisson's*)), nicht nur ohne alle eigene, sondern auch ohne eine solche, die seiner Verbreitung durch die ihm schlechthin permeablen, durchsichtigen Körper entgegengesetzt würde. Es könnte ja dann der Physiker, unbeschadet der Gültigkeit seiner Rechnungen, seinerseits dem Philosophen in Bezug auf die thatsächliche Gültigkeit seiner Aetherhypothese das entsprechende Zugeständniß machen, wie es Newton seiner Zeit den im Cartesianismus befangenen Philosophen und Physikern in Ansehung der

*) Damit stimmt es vortrefflich überein, wenn Cauchy, in einer gleichfalls von Fechner (S. 162 f.) angeführten Stelle, die Aetheratome als völlig ausdehnungslos bezeichnet. (Dans la théorie mathématique de la lumière nous considérons la sensation lumineuse comme produite par la propagation du mouvement dans un éther composé d'atomes, qui n'auraient point d'étendue.)

von ihm den Körpern beigelegten actio in distans zu machen sich bereit erklärt hat. Handelt es sich doch auch hier in der That von nichts Anderem, als von einer actio in distans, von der wir behaupten, daß sie, noch über die Gravitation hinaus, den Körpern zugeschrieben werden müsse, insofern Licht- und Wärmeactionen, electrische, magnetische u. s. w. von ihnen ausgehen; das Zugeständniß würde also im gegenwärtigen Fall nur eben die umgekehrte Bedeutung haben, wie dort. — So viel wir nun aus Fechners Schrift entnehmen können, scheint einem derartigem Zugeständnisse von Seiten der Physiker durchaus nichts sachlich irgend in's Gewicht Fallendes entgegenzustehen, sondern eben nur die Gewohnheit der hergebrachten Formeln und der realistischen Anschauungsweise, welche man sich von dem Verkehr mit palpablen Dingen und ihren mechanischen Bewegungen abgezogen hat. Er selbst erklärt zwar gleich im Eingange (S. 14): Licht und Wärme nur als actus puri anzusehen, gehe für den Physiker nicht; derselbe müsse darauf bestehen, daß ihm im Aether auch ein Substrat für diese Bewegungen gegeben sey. Aber die Gründe, die er dafür anführt, sind nicht von einem etwaigen Bedürfnisse der Rechnungen entnommen; es sind Gründe ganz allgemeiner Art, über die der Physiker, sollte man meinen, auch dem Philosophen ein Recht des Mitsprechens nicht bestreiten wird. Daß das Licht, was bekanntlich von der Schwere nicht gilt, durch Zwischenkörper aufgehalten, reflectirt werden kann, zeigt allerdings, daß das Licht nicht in jeder Beziehung, als actio in distans, mit der Schwere unter gleichen Gesichtspunct zu stellen ist. Aber warum sollte, was von diesem einen Beispiele einer actio in distans gilt, darum nothwendig auch von jedem andern Beispiele gelten müssen? Seit wann sind denn die Männer der exacten Wissenschaft so geneigt, eine Induction als vollgültig anzuerkennen, auch wenn sie nur erst an einem einzigen Beispiele sich erprobt hat? Daß aber „eine allmählige Fortschreitung des Lichts durch den Raum stattfinde, die jedenfalls nur unter Form der Bewegung gedacht werden könne:" dies mag der Physiker vielleicht mit Recht den Philosophen der He-

gelschen Schule entgegenhalten, die sich, ausgehend von der Vorstellung einer zeitlosen Idealität, gar seltsame Scrupel über die damit in Widerspruch stehenden Phänomene machen (vergl. z. B. Hegels Werke Bd. VII, Abth. 1, S. 138). Uns bleiben diese Scrupel fern; uns scheint nichts natürlicher, als daß eine Bewegung, auch eine rein ideale, wie das Denken, das Vorstellen, in der Zeit vorgeht und einen, wenn auch noch so kurzen, Zeitverlauf für sich in Anspruch nimmt.*) Deshalb aber kann es uns auch nicht zugemuthet werden, die Schlußfolge als richtig anzuerkennen, daß das Licht, weil es eine wirkliche Bewegung in der Zeit ist, darum auch an ein materielles Substrat gebunden seyn müsse. Fürwahr, nach solchen Beweisversuchen wird man es dem Philosophen nicht verargen, wenn er bis auf Weiteres annimmt, daß, was den Physiker von der Anerkennung der idealen Natur des Lichtes und der übrigen Imponderabilien zurückhält, dies keineswegs eine in der Natur der Rechnungen, in denen die Undulationstheorie die Analyse der Lichtbewegungen giebt, thatsächlich begründete Nothwendigkeit ist, sondern nichts mehr und nichts weniger, als das so zu sagen mit der Muttermilch eingesogene Vorurtheil, daß, wo eine räumliche Bewegung ist, da *nothwendig* auch ein sich bewegendes Ding, ein beharrendes körperliches Substrat der Bewegung seyn müsse. Es ist ein Vorurtheil ganz entsprechender Art, wie zu Newtons Zeit das so ganz allgemein unter Physikern und Philosophen geltende Vorurtheil, welches uns beinahe um die mächtigste und folgenreichste Entdeckung der neuern Jahrhunderte gebracht hätte, daß ein Ding

*) Anders verhält es sich allerdings mit der Schwere. Hier hat der Philosoph einen in der Sache liegenden Grund, auf die absolute Zeitlosigkeit der in alle Fernen des Raumes wirkenden materiellen Anziehungskraft zu dringen, und der Physiker wird schwerlich Einspruch thun, nachdem Laplace gefunden hat, daß die Attraction, sollte sie ja eines Zeitverlaufes bedürfen, eine Schnelligkeit haben müßte, welche mindestens das Funfzigmillionenfache der Schnelligkeit des Lichtes betragen würde; woraus der berühmte Astronom selbst die Folgerung zieht: On peut donc sans craindre aucune erreur sensible, considérer sa transmission, comme instantanée. (Exposition du Système du Monde 5me ed. p. 386.)

nur an dem Orte, wo es ist, auch wirken könne. Man weiß, daß dieses Vorurtheil damals nicht weniger als ein selbstverständliches Axiom des gesunden Menschenverstandes galt wie heut zu Tage das oben erwähnte; wer es bestritt, war nahe daran, in's Tollhaus gesperrt zu werden, wie jetzt noch die idealistischen Philosophen es sind, wenn sie in die Hände mancher Physiker gerathen sollten. — Fechner seinerseits ist ein viel zu geistreicher Kopf, um in das Vorurtheil der gegenwärtigen Physiker so vollständig, wie manche andere Köpfe, eingekeilt zu seyn. Er zieht sich, nachdem er sich mit so schwachen Gründen seiner angenommen, alsbald, wenn auch leise, zurück und räumt dem Philosophen das Feld, indem er bemerklich macht, daß die Atomistik, um die es ihm zu thun ist, gar nicht nothwendig an der Voraussetzung solcher Substrate hänge. Er fragt, mit Hindeutung auf seine nicht mehr im gemeinen physikalischen Sinne realistische Atomenphilosophie: was denn überhaupt das heiße: ein Substrat für die Bewegungen; und diese Frage können wir mit Freuden als eine ächt philosophische begrüßen, wenn wir auch nicht gesonnen sind, uns damit zum Voraus den eigenthümlichen Sätzen der Atomenphilosophie gefangen zu geben. Für die hier zunächst vorliegende Frage aber erklärt er sich zufriedengestellt, wenn man ihm, statt der discontinuirlichen Aetheratome, auch nur discontinuirliche, d. h. einen leeren Raum zwischen sich lassende Oscillationen als substratlose Bewegungsacte zugeben wolle. Ueber diese Frage denken wir nicht mit ihm zu rechten. Wir sind auf unserm Standpunct außer Stande, die Richtigkeit des Verfahrens zu prüfen, mittelst dessen Cauchy und Fresnel, durch Berechnung der Lichterscheinungen bei der Farbenzerstreuung und bei der Polarisation, die Nothwendigkeit einer derartigen Discontinuität herausgebracht haben wollen. Wir ergeben uns gern der Autorität dieser Männer und der Autorität eines Poisson, welcher sich durch das Ergebniß der Berechnungen Fresnel's zur atomistischen Auffassungsweise hat bekehren lassen, wiewohl wir nicht verhehlen, daß uns der Umstand etwas stutzig macht (Fechner a. a. O. S. 29), daß Poisson's frühere, auf Voraussetzung der Conti-

nuität des Aethers begründete Methode innerhalb der Sphäre ihrer Anwendbarkeit eine größere Genauigkeit der Rechnungen zuließ, als die später auf Fresnel's Vorgang auch von ihm vorgezogene. Auch angenommen aber die Gültigkeit der Fresnel'schen und Cauchy'schen Resultate: so finden wir uns durch sie in unserer Ueberzeugung nicht im Mindesten gestört, sobald wir sie nur in der Weise auslegen, wie Fechner uns dazu ausdrücklich die Freiheit zugestanden hat. Denn bei einer so in das unendlich Feine gehenden Raumbewegung, wie die des Lichtes dies ohne allen Zweifel ist, kann es durchaus nichts Ueberraschendes haben, wenn es sich als in den Gesetzen ihrer Natur liegend erweisen sollte, im Einzelnen nicht mit ununterbrochener Stetigkeit, sondern sprungweise vorzugehen, und also beziehungsweise leere Räume zwischen sich zu lassen.

Es ist Zeit, jetzt auf den Ausgangspunct unserer Betrachtung zurückzukommen. Den Erscheinungen der imponderablen Natur den Charakter mechanischer Bewegungen in dem strengeren Wortsinn abzusprechen, der uns von vorn herein als Merkziel dieser Betrachtung gedient hat, dazu halten wir uns darum für berechtigt, weil wir weder in philosophischer Speculation, noch in den mit gehöriger Unbefangenheit aufgefaßten Thatsachen der Empirie einen Grund finden, diese Erscheinungen als Bewegungen eines beharrenden materiellen Substrates anzusehen, in dem Sinne, wie der Begriff solchen Substrates allerdings zum Begriffe des Mechanismus im engeren und eigentlichen Verstande gehört. Dabei verhehlen wir uns indessen keineswegs, daß mit dieser Unterscheidung an und für sich selbst ein entscheidender Vortheil über die Naturansicht, welche man gemeinhin die mechanische oder mechanistische nennt, noch nicht gewonnen ist; in sofern wenigstens nicht als der Hauptcharakterzug dieser Ansicht in der strengen fatalistischen Nothwendigkeit besteht, mit welcher sie alle Erscheinungen der Natur als ineinandergreifend, die zeitlich nachfolgenden als in einem streng geschlossenen, durch keine Willkühr oder Willensfreiheit je unterbrochenen Causalzusammenhange durch die zeitlich vorangehenden bewirkt vorstellt. Denn die imponderablen Actionen erfolgen in dem ganzen Umfange

der erfahrungsmäßig bekannten Natur, bis in die entferntesten Welträume hinaus, mit einer Gesetzmäßigkeit, die der mechanischen Gesetzmäßigkeit materieller Bewegungen nichts nachgiebt und daher auch gleich dieser die exacteste mathematische Berechnung zuläßt und für sich in Anspruch nimmt. Sie gehen eben vermöge dieser Gesetzmäßigkeit von materiellen Körpern aus und stehen zu den mechanischen Bewegungen dieser Körper in einem Verhältniß ununterbrochener und vollkommen regelmäßiger Wechselwirkung. Das alles geben wir nicht nur zu, sondern es ist unsere Ueberzeugung so entschieden, als es nur irgend die Ueberzeugung derer seyn kann, die in einem und demselben Mechanismus beide Klassen von Erscheinungen inbegriffen meinen. Wir sind eben so entschlossen, wie sie es nur irgend seyn können, diese Ueberzeugung gegen jeden Angriff zu vertreten, den sie von Seiten eines phantastischen Wunderglaubens oder einer nicht minder phantastischen Halbspeculation erfahren möchte. Was also, könnte man uns fragen, ist für uns das Interesse, das uns in diesem Streite leitet, und läuft dasselbe nicht Gefahr, sofern wir ihn an das Wort Mechanismus geknüpft haben, in einen bloßen Wortstreit auszuarten? Das Wort Mechanisch, Mechanismus wird heut zu Tage von nicht wenigen auch der wissenschaftlichen Forscher in einem sehr weitschichtigen, unbestimmten Sinne gebraucht; gar Mancher begreift darunter ein jedes Geschehen, welches überhaupt einem strengen Gesetze folgt, und worin Willkühr und Freiheit keinen Spielraum haben. Daß es uns auf das Wort nicht ankommt, versteht sich. Wir haben nichts dagegen einzuwenden, wenn man dieses Wort auch in einem weitern Sinne brauchen und sowohl die Erscheinungen darunter begreifen will, die wir hier von dem natürlichen Mechanismus im engern Sinne ausgeschieden haben, als auch andere, welche wir fernerhin davon ausscheiden werden. Wir haben, sagen wir, nichts dagegen einzuwenden, vorausgesetzt nämlich, daß man uns, dem unbeschadet, die Realität der Unterschiede zugiebt, welche wir hier nachgewiesen haben oder ferner nachweisen werden. Auf die Festhaltung jenes engeren Wort-

gebrauchs legen wir nur in sofern einen Werth, als ein in bestimmt abgegränzter Bedeutung festgestelltes Wort doch immer eine gute Hilfe gewährt, wenn es gilt, Unterschiede in der Sache festzuhalten und geltend zu machen, und als wir bemerkt zu haben glauben, daß eben jener weitschichtigere Gebrauch des in Frage stehenden Wortes bei nicht Wenigen, die es im Munde führen, nur allzuhäufig Misverständnisse auch über die Sache herbeiführt. Denn, um uns hier nur an das bereits Besprochene zu halten: in die Bedeutung, in welcher der bisherige wissenschaftliche Wortgebrauch mit dem Ausdruck Mechanik ein bestimmtes, scharf abgegränztes Gebiet der angewandten Mathematik bezeichnet, ist die Voraussetzung eines beharrenden Substrates der Bewegung allerdings eingeschlossen, so entschieden eingeschlossen, daß es gar nicht zu verwundern ist, wenn unwillkührlich solche Voraussetzung überall sich einschleicht, wo auch sonst von diesem Namen Gebrauch gemacht wird. Welches sachliche Interesse aber uns bestimmt, auf der Unterscheidung, die wir durch jenen engern Wortgebrauch bezeichnen, den nivellirenden Hypothesen der atomistischen Physik gegenüber zu beharren, auch trotz der Voraussetzungen, welche uns, die streng mathematische Gesetzmäßigkeit auch der von der engeren Sphäre des Naturmechanismus ausgeschlossenen Erscheinungen betreffend, mit dieser Physik gemeinsam sind: darüber können wir uns hier zwar noch nicht vollständig erklären, weil wir zuvor die Gränzen jenes engeren Gebietes noch nach andern Seiten beleuchten müssen. Doch wird man es wohl gelten lassen, wenn wir fürerst nur im Allgemeinen bemerklich machen, welch ein Interesse für die philosophische Naturbetrachtung, für die Philosophie überhaupt, darin liegt, daß nach der einen Seite die Gränzen des Möglichen im Gebiete der Naturerscheinungen nicht willkührlich verengt, nach der andern nicht Thatsachen der Erfahrung von der scharfen Bestimmtheit und Abgränzung, wie nach den großen Gesammtergebnissen der physikalischen und der chemischen Erfahrung der Begriff der quantitativ beharrenden Stoffe eine solche Thatsache ist, durch willkührlich ersonnene Hypothesen erweitert und in's

Unbestimmte und Verwaschene hinübergezogen werden. Beides, das Eine wie das Andere, ist in dem hier besprochenen Falle durch die atomistische Physik geschehen. Die Atomistik will uns durch ihre Aetherhypothese den Begriff rein idealer, und doch durch mathematische Specification in's Unendliche bestimmbarer Raumactionen abschneiden, der von der speculativen Philosophie mit klarer Einsicht als eine Möglichkeit, so gut wie die Bewegung eines beharrenden Stoffes, erkannt wird. Die Atomistik will uns ferner durch dieselbe Hypothese statt des Begriffs der durch Schwere und Massenkraft thatsächlich abgemessenen und nach diesem intensiven Maaßstabe als durch das ganze weite Gebiet der empirischen Natur unveränderlich befundenen Materie eine extensive, atomistisch getheilte Materie unterschieben, an welcher Schwere und Massenkraft nur hie und da als zufällige Beigaben haften, das quantitative Beharren aber hypothetisch postulirt, nicht erfahrungsmäßig erwiesen ist. Fürwahr, die Philosophie, die so oft, und leider nicht immer mit Unrecht, der Eingriffe in das Recht der Empirie bezüchtigt worden ist, darf es hier als ihren Beruf ansehen, als Anwalt der ächten Erfahrung aufzutreten, die ihre Bedeutung nur behaupten kann, wenn die Thatsachen, die sie ergiebt, in den scharfen Gränzen, in denen sie sie ergiebt, festgehalten, und nicht willkührlich verengt oder erweitert werden. Sie darf, sage ich, dies als ihren Beruf ansehen, einer Richtung gegenüber, die zwar ihrerseits den Charakter der empirischen sogar im exclusiven Sinne für sich in Anspruch nimmt, die aber von willkührlicher Entstellung der großartigsten und umfassendsten Erfahrungsthatsachen ihres eigenen Gebietes durchaus nicht freigesprochen werden kann. Indem die Philosophie auf dieses Thatsächliche den Blick gerichtet hält und es vor solchen Entstellungen beschützt, wahrt sie zugleich das Recht der idealistischen Weltanschauung an den Thatsachen der physikalischen Empirie, und zwar auf doppelte Weise. Sie vindicirt, indem sie auf Einhaltung der scharfen Gränze dringt, welche durch die großen Gesammtergebnisse moderner Physik und Chemie dem Begriffe der auf beharrende Weise der Raum erfüllenden Materie

gestellt werden, dem Idealismus zuvörderst den Begriff jener, im Gegensatze hierzu, unbeschadet ihrer mathematischen Eigenschaften, allerdings immateriell zu nennenden Erscheinungen der unwägbaren Natur. Es liegt im unzweifelhaften Interesse der idealistischen Speculation, daß das Wort des Dichters: „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen", nicht in der Weise ausgedehnt werde, daß daraus ein absoluter, schlechthin unversöhnlicher Gegensatz zwischen Gedanken und Sachen hervorgeht. Darum kann sich die Speculation nur Glück dazu wünschen, daß die Erfahrung als solche, unberührt durch irgend welche speculative Voraussetzungen, ja, allen damals für speculativ geltenden Voraussetzungen zum Trotz, das Geschäft übernommen hat, den Begriff der in jener harten und handgreiflichen Weise den Raum erfüllenden Materie dergestalt abzugränzen, daß ein weites Gebiet räumlicher Erscheinungen von jener Voraussetzung frei bleibt, die auf so gewaltsame Weise die Welt im Raume von der Welt der Gedanken abzutrennen droht. Die Erscheinungen der imponderablen Natur, mit unbefangenem Blicke aufgefaßt, stellen nicht nur sich selbst als schlechthin durchdringlich gegenseitig für einander dar, sondern sie bringen auch dieselbe Eigenschaft dynamischer Durchdringlichkeit an den materiellen Körpern zu Tage, indem sie in dieselben eindringen und sich über ihren ganzen Umfang in stetiger Weise ausbreiten, nicht blos in der Weise einer Flüssigkeit, welche in die Poren eines festen Körpers dringt. Die mathematische Empirie ist es, welche hier, dem Augenschein und nicht blos dem Augenschein, sondern auch den unbefangen aufgefaßten Ergebnissen ihrer eignen Berechnungen zum Trotz, in denen von irgend welchen Unterbrechungen der Stetigkeit eines Aetherstromes durch die materiellen Theile durchsichtiger Körper nicht das Mindeste zu spüren ist, dem Unwägbaren die materielle Substantialität, und mit der materiellen Substantialität die nämliche Undurchdringlichkeit seiner angeblich letzten Theile octroyirt, welche ihr, auch dies mit Unrecht, ein für allemal für die letzten Theile der wägbaren Substanzen vorauszusetzen beliebt hat. Aber nicht

os auf negative Weise, durch Freigebung der idealistischen Auf-
ssung für das Imponderable, auch auf positive Weise, durch die
esentlich veränderte Grundansicht der ponderablen Substanz,
rf sich der speculative Idealismus durch die großen Gesammt-
atsachen der modernen Empirie gefördert, und bei der Reinhal-
ng ihrer Gränzen betheiligt achten. Daß es für die quanti-
tive Abschätzung der Materie, der Materie im Großen des un-
ıdlichen Weltraums, und der materiellen Grundstoffe, aus de-
n die irdischen Körper zusammengesetzt sind, keinen andern end-
iltigen Maaßstab giebt, als den dynamischen der Massen-
aft: das ist eine Thatsache von tiefgreifender Bedeutung,
elche durch die Gewohnheit der Physiker, nur von einer Pro-
ortionalität zwischen Massenkraft und Masse zu sprechen,
ıf unverantwortliche Weise in Schatten gestellt wird. Wer
er nicht einsehen will, wie durch die Erfahrung selbst die Kraft,
it der die Materie wirkt, als das eigentliche Wesen, als die
ubstanz der Materie so zu sagen proclamirt wird; wer da
eint, die wahre Substanz noch hinter der Kraft suchen zu müs-
n, die in ganz gleichem Verhältniß sowohl anziehend in die Fernen
s Raumes, als stoßend und drückend auf die berührenden Kör-
r wirkt: den darf man wohl als einen sey, es mit oder ohne
ne Schuld Geblendeten betrachten; geblendet gegen das Licht
s Geistes, welches mit so überwältigender Klarheit aus dem
unkel der Materie heraus leuchtet! Welch eine Fülle der Be-
ırung liegt für diejenigen, die für dieses Licht das Auge ihres
eistes offen gehalten haben, schon in dem Umstande, daß wir
enthalben, so weit unserer Erfahrung das unermeßliche Bereich
r Natur geöffnet ist, die Eigenschaft der Centralität oder Gra-
tation, das heißt der activen Anziehung aus der Ferne des
aumes, mit der Kraft des Widerstandes, mit der Antity-
e oder relativen Undurchdringlichkeit (eine absolute Un-
ırchdringlichkeit giebt es nicht) vergesellschaftet finden; nir-
nds die eine dieser Eigenschaften ohne die andere! Der erclu-
ve Empirismus der Physiker will uns auch diese so aus ächter Erfahrung geschöpfte Belehrung verkümmern, indem er seinen
ätheratomen die gleiche Undurchdringlichkeit andichtet mit den
tomen der wägbaren Materie, die Eigenschaft der Gravitation
er, als nicht nachweisbar, bei ihnen dahingestellt seyn läßt. —
ir würden, was den Inhalt der hier gedachten Belehrung be-
fft, allerdings nicht wohl berathen seyn, wenn wir denselben
ır einfach auf den vielbesprochenen Grundgegensatz der Kanti-
en Dynamik, auf den Gegensatz anziehender und abstoßender
äfte zurückführen wollten, aus denen angeblich die materielle
ubstanz zusammengesetzt seyn soll. Daß wir mit diesem Ge-
nsatze nicht ausreichen, das muß sogleich einleuchten, wenn wir
ıf jenen durchgreifenden Unterschied der wägbaren und der un-

wägbaren Naturen zurückblicken, welchem Kant bei seiner dynamischen Construction der Materie eben so wenig Rechnung getragen hat, wie ihm der physikalische Atomismus gebührend Rechnung trägt. Die Erscheinungen der unwägbaren Natur würden in Kants Terminologie, wenn er dieselben begriffen hätte, als Phänomene der reinen Expansionskraft haben bezeichnet werden müssen. Wäre aber dies geschehen, so würde damit die radicale Verschiedenheit dieser Expansionskraft von jener Wesenheit, welche den ponderablen Körpern die Kraft des Widerstandes ertheilt gegen Körper, die in den von ihnen eingenommenen Raum eindringen wollen, in die Augen gefallen seyn. Nur der Begriff jener expansiven Kraft, bei dem aber zu diesem Behufe noch ganz andere Momente in Betracht gezogen werden müssen, als wir es bei dem Urheber des modernen philosophischen Dynamismus geschehen finden, entspricht dem, was wir vorhin als die ideale Natur des Imponderablen bezeichneten; die Repulsivkraft der materiellen Körper bildet dazu gerade den directen Gegensatz. Nichtsdestoweniger ist die Natur des Geistes, auf dessen Manifestation sich zuletzt, den Grundsätzen des Idealismus zufolge, alle sinnliche Erscheinung zurückführen muß, in der materiellen Repulsivkraft ganz eben so erkennbar, wie in der idealen Expansionskraft, wenn auch auf andere Weise. Ich habe anderwärts, in einem Zusammenhang, der eine tiefergreifende Begründung dieser Gedanken möglich machte, aufmerksam darauf gemacht, in wie frappanter Weise die materielle Substanz mit ihrer Doppelkraft der Selbstbehauptung oder des Widerstandes nach der einen, der Centralität, d. h. der Beziehung des vorgefundenen Daseyns auf ihren eigenen Mittelpunct nach der andern Seite, die Natur des Willens darstellt, dessen Kraft uns hier, so zu sagen, an ein räumliches Daseyn entäußert und in ihm gleichsam schlummernd entgegentritt, während wir dagegen durch die nur expansiven, nicht zugleich contractiven Erscheinungen des Lichtes und der Wärme in entsprechender Weise an die Natur des Gemüthes und der vorstellenden Intelligenz oder Imagination erinnert werden. Hierauf indeß näher einzugehen ist nicht Raum; und auch in der Fortsetzung dieser Betrachtungen gedenke ich nicht auf diese hinter dem Naturgebiete zurückliegenden Probleme, sondern auf die Frage nach dem Verhältniß des Naturmechanismus zu den Erscheinungen der Chemie und des organischen Lebens meine Richtung zu nehmen.

---

## Kurze Anzeigen.

Prolegomena der speculativen Naturwissenschaft. Von Georg Blaßmann. Leipzig, S. Hirzel. 1855.

Das Problem, welches Ref. in einigen Artikeln dieser Zeit-

chrift zu verhandeln so eben begonnen hat, scheint den Verf. der egenwärtigen Schrift von der entgegengesetzten Seite her beschäf-igt und zur Ausarbeitung seines Büchleins veranlaßt zu haben. „Es kommt darauf an, ein Princip ausfindig zu machen, wel-hes in sich der ganzen Biegsamkeit der Speculation, zugleich ber auch der eracten Brauchbarkeit im mathematischen Sinne ähig ist, ein Princip, durch welches die mechanische und die ge-ammte andere Welt der natürlichen Erscheinungen der Rechnung nd ihrer Evidenz aufgeschlossen würde." So bezeichnet er am Schluß der Vorrede die Aufgabe, die er sich gestellt hat, und enn auch in mancher Beziehung diesen Worten eine größere Präcision zu wünschen wäre, so ist ihr Sinn im Allgemeinen och hinreichend deutlich. Er wird noch deutlicher durch den orangeschickten Tadel gegen die bisherige Naturphilosophie, „daß ie der Quantität nicht habhaft werden könne; ein Mangel, elcher den Physiker schlechthin keine Anknüpfungspuncte an die Resultate der Speculation gewahr werden lasse." Der Verfasser, einer persönlichen Gesinnung und Bildung nach feststehend in er philosophischen Welt- und Naturanschauung der Schelling-chen und Hegelschen Schule, ist jedoch das Mißverhältniß ge-ahr geworden, welches zwischen dem Inhalte dieser Anschauung nd den Voraussetzungen der empirisch-mathematischen Naturfor-chung obwaltet, und er hat Unbefangenheit genug, das Recht an-uerkennen, mit welchem diese Forschung den Maaßstab des Wer-hes und der Wahrheit für die Ergebnisse der Speculation von er Brauchbarkeit dieser Ergebnisse für ihr eigenes Thun und essen Zwecke entnimmt. Das Hegelsche System, als dessen roßes Verdienst in andern Sphären der Verf. „die Aussöhnung es gedachtesten Idealismus mit der greifbaren Wirklichkeit" be-eichnen zu dürfen glaubt, „beging in seinem Abschnitte als Na-urphilosophie Mißgriffe, die gegen sein eignes Princip verstießen; on einem kräftigen und durchgreifenden Grundgedanken einseitig ortgerissen, verirrte es sich zu Behauptungen, welche dem natur-issenschaftlich geschulten Verstande zu keck entgegentraten, um hn Vertrauen fassen zu lassen; ja welche um so mehr Verwun-erung erregen, als sie nicht einmal für unvermeidliche Nothwen-igkeiten der Consequenz a priori ausgegeben werden könnten. Eine Philosophie, welche von todtgeborenen organischen Schöpfun-en spricht, welche die Attractionstheorie des Newton schlechthin eugnet, welche spottend nach der Elektrisirmaschine in den Ge-itterwolken fragt, fordert vom Naturforscher zu viel Nachgiebig-eit und Verleugnung seines gesammten naturwissenschaftlichen Bewußtseyns, um für seine Ideen Anknüpfungspuncte zu bieten."

Der Verf. steht, — so kündigt jener bereits angeführte Schluß seiner Vorrede es an, — in der Meinung, durch seine ranscendentale Betrachtung in dem Raume, dem „ursprünglich-

sten Schema der absoluten Disjunction," jenes von ihm postulirte Princip gefunden zu haben, „durch welches die Welt der natürlichen Erscheinungen der Rechnung und ihrer Evidenz aufgeschlossen wird." Wie er dies verstanden wissen will, darüber wird es wohl nur wenigen Lesern gelingen, aus der Ausführung welche die Schrift selbst zu geben versucht, einen ganz deutlichen Begriff zu entnehmen. Wir wollen, um dieses Geschäft uns und andern Lesern zu erleichtern, sogleich die bestimmte Frage aufwerfen: wie der Verf. sich zu jener Theorie der empirischen Naturwissenschafft verhält, deren Verleugnung er an Hegel gerügt hat; und welches die speculative Lösung ist, die er mittelst seines Princips dem Probleme, welches in dieser Theorie für die speculative Forschung liegt, zu geben sucht? Die Newtonische Gravitationstheorie ist anerkannter Maaßen das Fundament der modernen empirisch-mathematischen Naturwissenschaft; die Angriffe, welche auf sie durch die angesehensten Koryphäen derjenigen Speculation gerichtet worden sind, die auch unser Verf. meint, wenn er die Naturphilosophie als eine geschichtliche Erscheinung jener Naturwissenschaft gegenüber stellt, durch einen Schelling, Hegel, Baader, Oken, werden von den Männern der exacten Wissenschaft aus Gründen, die jeder leicht begreiflich finden wird, welcher von den Interessen und Erfordernissen dieser Wissenschaft einen klaren Begriff hat, nur als ein vollgültiges Zeugniß angesehen, welches die „Naturphilosophie" sich selbst ausgestellt hat über ihr Unvermögen, sich mit der exacten Wissenschaft zu vertragen. Auch unser Verf., trotz seiner Einstimmung mit den naturphilosophischen Tendenzen misbilligt jene Angriffe: er wiederholt den in dieser Beziehung bereits in der Vorrede gegen Hegel ausgesprochenen Tadel (S. 74), indem er zu verstehen giebt, daß die Naturphilosophie sich einer Ueberschreitung des transscendenten Standpuncts, den sie den positiven Wissenschaften gegenüber einhalten müsse, schuldig macht, wenn sie es in Hegels und Okens Weise unternimmt, die Bewegung der Planeten um ihre Centralkörper auf andere Voraussetzungen, als die Newtonische Central- und Tangentialkraft, zurückzuführen. Nur diese Kräfte selbst zu erklären, das heißt sie vom philosophischen Standpuncte — sollen wir sagen als möglich, oder als nothwendig? beides fällt wohl für die Anschauungsweise des Verf. in Eins zusammen — zu erkennen: das ist offenbar nach dem Verf. die „transscendente" Aufgabe der Naturphilosophie, nicht sie durch andere Hypothesen zu ersetzen, der Art, wie die „Bicentricität," oder der „polare Wechsel im Perihel und Aphel." „Die Philosophie hat," so hatte er sich über das Allgemeine ihrer Aufgabe bereits in der Vorrede (S. IX) ausgedrückt, „das Coordinatensystem zu entwickeln, auf welches die exacte Wissenschaft ihre Probleme zu beziehen hat, die weitere Discussion des

oblems verbleibt dieser." Aber, so müssen wir jetzt fragen, hat sich den Weg einer solchen Entwickelung nicht von vorn herein sperrt durch die Ansichten, welche er wiederholt über das We- jener „Kräfte" aufstellt, deren sich die empirische Physik als ctoren ihrer Rechnung bedient? Hat er es nicht schon in der rrede (S. XVI.) als „die bisherige Weise der Physik" bezeich- t, „die Kräfte und Vermögen als abstract der Erscheinung ge- übergesetzte, aber eben so wirklich, als diese daseyende sachen zu behandeln, welche in jener ihre Wirkung haben?" d hat er nicht (ebendas.) die „mechanische Weltordnung," die ) aus solchen „reell vorhandenen, blind wirkenden Naturmäch- " zusammensetzt, als einen von der vernünftigen Naturerkennt- nicht zu duldenden Gegensatz zu der organischen Welt bezeich- t, welche von dieser als die allein wahrhafte erkannt werde? t er sich nicht in den schärfsten Ausdrücken der Betrachtungs- ise entgegengestellt, welche den mechanischen Kräften und den setzen, denen sie gehorchen, irgend eine Selbstständigkeit zu- reibt außerhalb des organischen Zusammenhanges, in welchen nach ihm nicht etwa nur, zuvor schon daseyend, als Momente treten, sondern durch den auch in alle Wege ihr Daseyn be- gt ist? („Die blinde Kraft steht nur im Dienste eines Hö- en, der einen Idee einer allgemeinen, durch sich selbst substan- llen Entwickelung; an sich ist sie formell und schafft Nichts." XVIII.) — Und da nun der Verf. in dem ganzen Verlaufe ner Arbeit diesen Grundsätzen treu bleibt, da die gesammte ndenz derselben in der That darauf geht, „die Bildung der ischen Natur als ein Ganzes zu fassen, welches über seine chanische Gesetzlichkeit wie der Organismus über die Abwand- gen der Lebenskraft gebietet; es waren nicht Substanzen zu- mmengewürfelt, so wie wir sie jetzt als Wirklichkeiten kennen, war vielmehr ein Proceß, der seine Substanzen entwickelte: her keine Materie ohne das, was sie soll und thut, kein ab- ctes Existiren, aber eine Gesetzlichkeit des Bildenden, die im bildeten liegt und seine Substanz nur diesem entnimmt:" so m ich nicht umhin, zu urtheilen, daß er auch in dem wirklich ihm unternommenen Versuche, das Gravitationsgesetz philo- hisch zu construiren (§. 44—46. S. 70 ff.), bei allem guten illen, den Forderungen der Empirie und der eracten Wissen- aft gerecht zu werden, mehr, als seine naturphilosophischen rgänger ihnen gerecht geworden sind, dennoch hinter denselben ückgeblieben, oder auch, wenn man es lieber so ansehen will, r dieselben hinausgeschossen ist. Ich meine damit nicht sei- dialektischen Beweis von der Nothwendigkeit der Attraction Grundeigenschaft der raumerfüllenden Materie, ja als des Substanz der Materie constituirenden Momente überhaupt . 70—72). Dieser Beweis, obgleich von ihm vorauszusehen

ist, daß auch er den reinen Empirikern als sehr unverständlich und ungenießbar erscheinen wird, enthält doch in der That nur solche Sätze, in deren wesentlichen Inhalt, vielleicht mit etwas veränderter Ausdrucksform, leicht Alle einstimmen werden, welche die Wahrheit des Grundgedankens der nach-kantischen Naturphilosophie nicht ganz und gar verleugnen wollen; und mit vollem Rechte macht der Verf. bemerklich (S. 73), wie die mechanische Physik selbst die Trennung, welche sie in ihrem abstracten Begriffssystem zwischen Kraft und Masse angenommen hat, thatsächlich aufhebt, „indem sie die anziehende Kraft der Masse proportional, d. h. die Masse mit der Kraft identisch setzt, soweit die letztere von der ersteren abhängig ist." Allein es gilt nicht nur, die gegenseitige Attraction überhaupt in abstracter Allgemeinheit als dem Begriffe der Materie wesentlich nachzuweisen; es gilt, eben diesen Nachweis auch auf das bestimmte Maaßverhältniß derselben zu erstrecken, auf die Nothwendigkeit ihrer Abnahme im quadratischen Verhältniß der Entfernungen. Meint der Verf. dieses Problem, von dessen Schwierigkeit er (S. 73) ein deutliches Bewußtseyn an den Tag legt, gelöst zu haben mit den Worten seines 46sten Paragraphen: „In der Bewegung als absoluter ist der Raum selbst sogleich die Substanz der Bewegung. Die Bewegung ist aber Function ihrer Kraft, d. h. sie ist selbst die Darstellung des Kraftbegriffs, der unmittelbar sein Wesen in dem des Raumes hat. Dieses Wesen des Raumes ist das Verhältniß der Kugeloberflächen, welche um einen Punct concentrisch sind; d. h. das Verhältniß der Quadrate der Entfernung von einem Puncte. Dieses Verhältniß ist typisch für den Begriff der planetarischen Bewegung, es functionirt im einfachen Gesetz der Kraft, ein Gesetz, das identisch ist mit dem Begriff der Bewegung?" Was er mit diesen Worten sagen will, das wird nur verständlich durch seine vorangehende Ableitung der planetarischen Centrifugalkraft, welche nach ihm (S. 75) „im Begriffe der anfänglichen Bewegung selbst liegt", derjenigen Bewegung, die als mit der Substanz der Materie nothwendiger Weise zugleich gegeben anzusehen der Verf. sich berechtigt glaubt. „Die anfängliche Bewegung ist Ruhe. Die rotirende Scheibe muß nämlich anfänglich so gleichgültig angenommen werden, wie der Raum selbst, ohne allen Gegensatz der Materie: dann kann aber die rotirende Welt gar nicht von der ruhenden getrennt werden, sondern ist mit ihr dasselbe (wie das Zenonische Rad mit unendlicher Geschwindigkeit eben so in Ruhe ist). Aber die Bewegung eines bestimmten Punctes ist doch mit der Ruhe nicht identisch? Es ist eben der Fehler, auf dieser Stufe einen bestimmten Punct zu denken; alle Puncte haben eine bestimmte Bewegung (wie dies die Kantische Hypothese annimmt); wenn aber alle Puncte mit derselben Winkelgeschwindigkeit um dieselbe

re sich drehen, so hat nach den Lehren der Phoronomie kein
Punct eine relative Bewegung gegen den andern, also haben alle
Puncte eine Identität von Ruhe und absoluter Bewegung in
sich." — Wer Hegels vermeintliche Deduction der Keplerischen
Gesetze kennt, welche freilich von Physikern und Astronomen igno-
rirt zu werden pflegt, aus Gründen, die man ihnen nicht allzu-
sehr verargen kann: der wird bei diesen Worten unsers Verf.
nicht gewahr werden, daß ihr Sinn, trotz aller Polemik gegen
Hegel, doch mit jener Deduction ganz auf dieselbe Grundvorstel-
lung hinauskommt. Auch unserm Verf. gilt, ganz eben so wie
Hegeln, das Gesetz des umgekehrten quadratischen Verhältnisses
der Entfernungen lediglich nur als eine Abstraction aus den
thatsächlichen, durch rechnende Beobachtung und geniale Divina-
tion aufgefundenen Verhältnißbestimmungen der planetarischen
Bewegungen; als eine Abstraction, die freilich ganz folgerecht ist,
wenn man es sich einmal hat einfallen lassen, jene in sich einige,
absolut freie und lebendige Bewegung, in welcher die Planeten
als selige Götter einhergehen", in die zwei phoronomischen
Coefficienten, eine Attractivkraft und eine Tangentialkraft zu zer-
legen. So, wie bekannt, Hegel, so, ich wiederhole es, auch un-
ser Verf., bei welchem der Umstand, daß er zur weiteren Erläu-
terung dieses Verhältnisses auf die Kantische und Laplacische Hy-
pothese von einem ursprünglich über den ganzen Raum des Son-
nensystems verbreiteten Weltstoff zurückgeht, in der Sache nichts
ändern kann. Wie Hegel, so müßte auch er, wenn er consequent
seyn wollte, die Geltung des Newtonischen Gesetzes auf das Ver-
hältniß planetarischer Körper zu ihren Centralkörpern beschränken.
Die Möglichkeit, aus den wahrgenommenen Störungen einer Ura-
usbahn das Daseyn eines noch ungesehenen Neptun zu er-
schließen: diese Möglichkeit ist für ihn so wenig, wie für Hegel,
vorhanden, wie glänzend sie sich auch in der Erfahrung bewährt
haben mag. Die Meinung des Verf. aber, mit der von ihm
unternommenen Zurückführung empirisch physikalischer Thatsachen
auf Eigenschaften des Raumbegriffs eine Handhabe für die be-
rechnende Naturforschung neu aufgefunden zu haben, erweist sich,
im gegenwärtigen Falle wenigstens, als illusorisch. Denn diese
Handhabe ist auch schon von Seiten der Hegelschen Philosophie
bereitwillig genug dargereicht worden.

Es kann kein Zweifel seyn: die Astronomie und die em-
pirische Physik behandelt die Kraft der Attraction, — der At-
traction in der ausdrücklichen, auf ein unwesentliches Verhältniß
dieser materialen Grundkraft nicht blos zu anderer, mit derselben
Kraft begabten Materie, sondern zu dem unendlichen Raume
in abstracto hindeutenden Bestimmtheit, wie das Newtonische
Gesetz sie darstellt, — als eine Thatsache, in demselben Be-
reiche der Thatsächlichkeit, der empirischen Wirklich-

keit liegend, wie die kosmischen Bewegungsphänomene, welche sie aus dieser Thatsache erklärt oder auf sie zurückführt. Sie behandelt sie, unserm Verf. und Allen, die, wie er, sie nicht für eine Thatsache, sondern nur für ein ideales Moment begrifflicher Construction oder dialektischer Entwickelung des kosmischen Organismus erkennen wollen, zum Trotz, als eine Thatsache, und sie hat ein Recht, dies zu thun, denn die Realität der Attraction bethätigt sich durch Wirkungen, welche den organischen Functionen, von denen man auf jener Seite die Wahrheit ihres Begriffs in Abhängigkeit setzen will, völlig fremd sind, ja die zu ihnen in ausdrücklichem Widerspruch stehen; ganz eben so, wie sie sich in diesen Functionen selbst bethätigt. Hegel hat einmal den scherzhaft klingenden, aber sehr ernsthaft gemeinten Ausspruch gethan: wenn ein Ziegel vom Dache fällt und einen Menschen tödtet, so sey es ganz eigentlich Zeit und Raum, wodurch der Mensch todtgeschlagen werde. Der Sinn des Witzwortes würde ein richtiger seyn, wenn es wahr wäre, was unser Verf. voraussetzt, daß alle so genannten unorganischen Kräfte sich zum Begriffe des Organismus genau eben so unselbstständig verhalten, wie der Raum, auf dessen Eigenschaften und Verhältnißbestimmungen der Verf. diese Kräfte zurückzuführen unternommen hat. Daß es aber nicht wahr ist, das wird eben dadurch bewiesen, daß der Stein den Menschen todtschlägt. Wäre er, oder wären die Bewegungskräfte in ihm ein eben so unselbstständiges, eben so rein ideales Moment in dem Begriffe des lebendigen organischen Daseyns, wie der reine Raum und die reine Zeit ein solches *ist*, so würde ein lebendiges Wesen eben so wenig durch jene in dem Steine repräsentirten Kräfte beschädigt oder getödtet werden können, wie je ein solches durch die reinen Kategorien der Raumzeitlichkeit beschädigt oder getödtet worden ist. Ganz eben so, wie mit den allgemeinen mechanischen Kräften der Materie, verhält es sich mit den specifischen Qualitäten, Licht, Wärme u. s. w., desgleichen mit den chemischen Elementen, die der Verf. gleichfalls nur als unselbstständige Momente organischer Totalitäten gelten lassen will. Der Verf. hat vollkommen Recht, wenn er auf die Unmöglichkeit hinweist, durch bloße Combination mechanischer und chemischer Kraftwirkungen einen Organismus zu construiren; aber er hat Unrecht, wenn er daraus folgert, daß, den organischen Totalitäten gegenüber, in welche sie als Momente eingehen, die Substanzen und Kräfte der unorganischen Natur überhaupt kein selbstständiges Daseyn, keine thatsächliche Wirklichkeit für sich in Anspruch nehmen können; daß sie von Haus nichts Anderes sind, als eben nur abstract begriffliche Momente eines lebendigen Ganzen, aus dessen Functionen erst die erscheinende Wirklichkeit hervorgeht, deren Prädicate dann durch ein Mißverständniß, dem die philosophische Speculation eben zu be-

gnen habe, auf jene idealen Factoren des Wirklichen übertra-
n werden. Wären die Kräfte des unorganischen Chemismus,
n Lebenskräften des Organismus gegenüber, ein so Unselbst-
indiges, wie uns der Verf. glauben machen will: wie würde
ch ein animalisch Lebendiges durch mineralische Gifte getödtet
erden können? Das sind freilich sehr trivial klingende Erwä-
ngen, aber es thut, bei der Neigung so guter, von einer spe-
lativen Idee lebendig ergriffener Köpfe, wie unser Verf. es
ıstreitig ist, sich auf gut Glück in das Gewebe der Idee ein-
spinnen, noch immer Noth, durch Erinnerung an diese ganz
meine Wirklichkeit da, wo es den wachen Ernst der Wissen-
)aft gilt, aus dem idealen Traume aufzuwecken. Der Verf.
ird vielleicht erwidern, daß unter dem Organismus, als dessen
ıselbstständige, ideale Momente die mechanischen und die che-
ischen Kräfte und Substanzen gelten sollen, nicht die organi-
ien Individuen der äußeren Wirklichkeit gemeint seyn sollen, sondern
e Idee eines kosmischen Gesammtorganismus, zu der sich die
ganischen Individuen nur als dessen zeitliche, vorübergehende
rscheinung verhalten. Aber wir können ihm diese Ausflucht
cht gelten lassen. Denn die Idee als organische Totalität des
ıturseyns kann sich zu den unorganischen Kräften und Sub-
ınzen der Natur in abstracto nicht anders verhalten, als wie
h in concreto der einzelne lebendige Organismus zu den un-
)endigen Körpern und ihren Bewegungen verhält. Unterliegt
r letztere einer äußeren realen Einwirkung dieser Körper und
ɛser Bewegungen so folgt, daß auch der „Idee" gegenüber die
ıterielle Substanz und die mechanischen und chemischen Kräfte
ht als ein für sich Unreales, nicht als bloße Scheineristenzen,
)zu sie der Verf. machen will, gelten können.

Es ist, wie man aus dem Beigebrachten schon gewahr
worden seyn wird, in allen Hauptpuncten der Standpunct
:gelscher Naturphilosophie, den der Verf. einnimmt, und dessen
ıschauungen er wiedergiebt. Indeß thut er dies nicht in der Weise
ıes nachsprechenden Schülers, sondern mit einer so selbstständigen
ıeignung seines dialektischen Princips, wie sie nur in einem
htig begabten und gut geschulten Kopfe, bei einem entschiede-
ı philosophischen Talente möglich war. Von diesen Eigen-
aften giebt die Schrift, bei allen ihren Mängeln, ein unzwei-
ıtiges Zeugniß, und sie sind es, welche uns dieselbe, trotz
ıncher Unannehmlichkeiten, die der allerdings noch ziemlich un-
)ere und ungeübte Ausdruck des ohne Zweifel jugend-
)en Verf's. dem Leser bereitet, doch mit wahrem Interesse ha-
ı durchlesen, und den Versuch einer Verständigung mit ihm
dem Cardinalpuncte, wo wir seine Anschauung nicht theilen
ınen, als der Mühe werth erscheinen lassen. Eine von der
:gelschen wesentlich unterschiedene Haltung wird für seine Dar-

stellung schon durch den Umstand bewirkt, daß er die Naturphilosophie völlig abtrennt von Allem, was in Hegel's System derselben vorangeht oder auf sie nachfolgt. Logik und Geistesphilosophie sind für unsern Verf. gar nicht vorhanden; nicht als ob er das Daseyn und die Berechtigung solcher Wissenschaften so ausdrücklich verleugnete, wie sie zu seiner Zeit Oken verleugnet hat, wohl aber, insofern er in seinem naturphilosophischen Entwicklungsgange sich alles und jedes Hinblicks auf diese Gebiete entschlägt und seine Aufgabe in einer Weise zu lösen sucht, als gäbe es außer ihr keine andere philosophische, als wäre sie für sich allein die ganze Philosophie. Dies hat nach einer Seite seiner Arbeit zu wesentlichem Vortheil gereicht. Dieselbe ist dadurch genöthigt worden, sich ganz auf eigene Füße zu stellen und keinen Schritt zu thun, über dessen Berechtigung und Nothwendigkeit sie nicht ganz allein aus sich selbst sich eine genügende Rechenschaft zu geben sucht. In der That auch sind wir innerhalb desjenigen philosophischen Bildungskreises, dem wir im Allgemeinen den Verf. als angehörend betrachten müssen, nur selten Arbeiten begegnet, welche den Faden der Dialektik in einer so von allen traditionellen Voraussetzungen und banalen Ausdrucksformen dieses Standpuncts unabhängigen Weise an einem nicht willkührlich gewählten, sondern durch den innern Zug der Geistesrichtung, der die Eigenthümlichkeit der Arbeit überhaupt bedingt, ausgefundenen Puncte anknüpfen, und mit gleicher Geistesfreiheit, nur dem Gesetz der inneren sachlichen Nothwendigkeit, nicht einem äußerlich überlieferten Herkommen folgend, fortführen. Dadurch hat die Schrift zwar nicht in allen ihren Partien ganz gleichmäßig (die späteren scheinen uns merklich schwächer, als die früheren), aber doch in einigen ganz unzweifelhaft einen Charakter gewonnen, der sie als einen sehr schätzbaren Beitrag zur gründlicheren Ausführung jenes zwar nur einseitig berechtigten, aber als geschichtliches Entwickelungsmoment doch immer bedeutsamen Standpunctes speculativer Naturbetrachtung erscheinen läßt. — Auf der andern Seite aber scheint gerade jene strenge Selbstbeschränkung auf das naturphilosophische Gebiet dem Verf. ein weiteres Verfolgen der Spuren, die sich bei ihm von einer über Hegels Naturanschauung hinausführenden Richtung finden, einigermaßen erschwert zu haben. Bei der so entschieden speculativen Anlage seines Geistes ging sein Trachten vor allem Andern auf den Gewinn einer streng einheitlichen Anschauung seines Gegenstandes, einer idealen Form, welche diesen Gegenstand als Totalität in sich selbst erscheinen läßt. Wäre sein Blick in gleichem Maaße auf das Gebiet des Geistes, wie auf das der Natur gerichtet gewesen, so würde er sich wohl eher dazu entschlossen haben, auf eine vollständige Erfüllung jener idealen Forderungen im Naturgebiete zu verzichten, und

rst vom Geiste solche Erfüllung zu erwarten. Hegel seinerseits
t zwar bekanntlich weit davon entfernt, in der Natur als sol-
yer die Idee erblicken zu wollen. Im Gegentheil, er gefällt
ch sogar darin, die Natur gegen den Geist recht tief herabzu-
ürdigen und als ein völlig unselbstständiges „Andersseyn" oder
Außersichseyn" darzustellen. Dennoch ist seine Auffassungsweise
em Idealismus auch in der Naturbetrachtung insofern günstig,
ls ihm auch in der Natur nur die „Idee", d. h. nur die strenge
Denknothwendigkeit der Formen, welche die Natur eben als das
Andersseyn, und damit sogleich auch als das Werden des
Geistes darstellen, für das eigentlich oder in Wahrheit Seyende
ilt. Die empirische Naturwissenschaft verlangt dem gegenüber
ne Anerkennung der Realität dessen, was durch jene Formen
ur umschlossen wird, ohne aber in sie aufzugehen und sich mit
ynen zu decken: der raumerfüllenden Materie in ihrer ein für
llemal gegebenen quantitativen Bestimmtheit, der chemischen
Elemente, deren Bestimmtheit trotz ihres Formenwechsels in den
Processen des Naturlebens, ganz eben so ein für allemal gegeben
t, und der Kräfte, welche theils unmittelbar das Wesen oder
ie Substanz der Materie und ihrer Elemente ausmachen, theils
n ihnen in einer Weise, die auch für sie einen gleichartigen An-
ruch auf Realität begründet, zur Erscheinung kommen. Die
Anerkennung solcher Realität ist eben so unverträglich mit einem
Idealismus der Weltanschauung überhaupt, wie der Hegelsche,
er alle Wahrheit und Wirklichkeit des raumzeitlichen Daseyns
n die reine, über die Formen der Zeit und des Raumes erha-
ene Vernunftidee auflöst, als mit dem specifisch naturphiloso-
hischen Idealismus unsers Verf., welcher seinerseits, während
r in dem Raume das absolute Formalprincip alles Naturdaseyns
rkennt, dagegen mit der Zeit nichts Anderes anzufangen weiß,
ls daß er sie (S. 60 f.) zu einem idealen Momente in der
Genesis des Raumes macht, und damit alles zeitliche Geschehen
ls solches zu einem bloßen Scheine herabsetzt. Das ist der
eferliegende Grund des Widerspruchs, in welchen sich bisher
och alle aus dem Princip des Identitätssystems hervorgegangene
aturphilosophische Theorien auf eine oder die andere Weise, an
inem oder dem andern Puncte, nicht etwa nur mit gewissen,
llerdings fehlerhaften Voraussetzungen der mathematisch-phy-
kalischen Empirie, — z. B. etwa dem vulgären Atomismus,
— sondern auch mit ihren bewährtesten Resultaten verwickelt ge-
unden haben. Es läßt sich dieser Widerspruch bei einem vor-
chtigen Verfahren der speculativen Theoretiker, denen es nicht
erborgen bleiben kann, daß sie in diesem Streite nothwendig
en Kürzern ziehen müssen, wohl eine Weile vertuschen, aber er
ommt zuletzt doch immer an irgend einer Stelle, wo jene Vor-
icht nicht hat ausreichen wollen, zum Ausbruch. Er ist, wie

wir sahen, auch bei unserm Verf. zum Ausbruch gekommen, wider seinen Willen offenbar, denn gerade der Verf. hat von vornherein der physikalischen Empirie nicht in der trotzigen Weise Hegels den Handschuh hingeworfen, sondern ein recht ausdrückliches Bewußtseyn über die Pflicht der wahren Philosophie, sich mit der empirischen Wirklichkeit zu vertragen und in ihr für die Wahrheit der speculativen Lehren die Rechnungsprobe zu suchen, an den Tag gelegt. War es dem Verf. Ernst mit diesem Bekenntniß, so wird ihm die Belehrung, welche das Gewahrwerden jenes Conflictes bringen muß, nicht verloren seyn. Er wird dadurch, ehe er noch so tief in das Labyrinth seines Idealismus verstrickt ist, daß er den Ausweg nicht mehr finden kann, auf die Gefahr solcher Verstrickung aufmerksam werden, und mit der geistigen Kraft, von der seine gegenwärtige Schrift uns ein Zeugniß gegeben hat, ihr zu entgehen wissen. Er wird es, ohne darum in das entgegengesetzte Extrem zu gerathen, in den ideenlosen Materialismus, dem leider so manche, selbst vorzügliche Talente anheimfallen, wenn sie aus dem idealistischen Rausche erwachen. Die von der physikalischen Empirie vorausgesetzte Realität der materiellen Substanzen und der materiellen Kräfte steht allerdings in einem Widerspruche gegen das, was diese Speculation die Idee der Natur zu nennen liebt, und Wahrheit, philosophische Wahrheit darf dieser Idee so gewiß nicht abgesprochen werden, so gewiß es eine Idee der Natur in Gott geben muß, wenn es eine Natur und wenn es einen Gott geben soll. Es ist also dieser Widerspruch der Wirklichkeit gegen die Idee eben so sehr eine Thatsache, wie die materielle Substanz und die materiellen Kräfte ihrerseits Thatsachen sind, und die große Aufgabe der naturphilosophischen Speculation ist heut zu Tage eben diese, den Widerspruch zu lösen, dadurch, daß sie für die Realität des Materiellen die Erklärung findet in der Wahrheit des Schöpfungsbegriffs, der freilich zu diesem Behufe mit ganz anderer Tiefe gefaßt werden muß, als ihn der abstracte Theismus und auch als ihn die bisherige kirchliche Orthodoxie zu fassen wußte. An der Lösung dieser Aufgabe wünschen wir dem Verf. in seinen künftigen Schriften als Mitarbeiter zu begegnen!

**Weiße.**

---

**De pantheismi nominis origine et usu et notione exponit Eduardus Boehmer, phil. Dr. Hal. Sax. 1851.**

---

Die kleine Schrift verdient mehr Beachtung und Anerkennung, als sie gefunden zu haben scheint. Auf gründliche Forschung und Quellenkenntniß basirt, giebt sie eine Art von Ge-

ſchichte des Namens Pantheiſt und Pantheismus, die an einem ſchlagenden Beiſpiel zeigt, wie höchſt unbeſtimmt ſolche allgemeine Titular-Bezeichnungen ſind, wie ſchwer es iſt, ihre Bedeutung zu fixiren, wie nothwendig, in der Philoſophie keinen Ausdruck dieſer Art zu gebrauchen, ohne ihn klar und ſorgfältig zu definiren. Die Namen: Empirismus, Rationalismus, Materialismus, Spiritualismus, Realismus, Idealismus, Dogmatismus ꝛc. würden einer geſchickten Hand einen gleich dankbaren Stoff liefern, und ſelbſt eine Geſchichte der Wörter: Grund, Weſen, Subſtanz ꝛc. würde darthun, wie wenig noch die unentbehrlichſten Mittel philoſophiſcher Darſtellung in ihrem Gebrauche feſtgeſtellt ſind, und wie große Schwierigkeiten ſchon von dieſer rein formellen Seite her der philoſophiſchen Forſchung und dem Verſtändniß ihrer Reſultate entgegenſtehen. Kein Wunder daher, daß ſo viele Philoſophen über Mißverſtändniß und Entſtellung ihrer Ideen zu klagen haben.

Und doch iſt der Ausdruck Pantheismus von ganz neuem Gepräge, noch ohne Roſt, noch nicht abgegriffen durch die zahlloſen Hände, durch die manche andre philoſophiſche Gedenkmünze, z. B. ſein Seitenſtück, das Klaſſen-Zeichen „Atheismus“, im Laufe der Jahrhunderte hindurchgegangen iſt. Viele dürfte es überraſchen zu erfahren, daß der Ausdruck Pantheismus noch kaum anderthalbhundert Jahre alt iſt. Das Wort πάνθειον kommt zwar, wie der Verf. nachweiſt, bei Ariſtoteles vor, obwohl auch nur in Einer Stelle, die uns der Scholiaſt zu Ariſtophanes' Plutus (v. 586) aufbewahrt hat. Aber es ſteht ſelbſt für πάνθειον (oder wie die ſpäteren Schriftſtelleller ſchreiben, πάνθεον) ἱερόν, alſo zur Bezeichnung jener allen Göttern geweihten Heiligthümer, von denen das bekannte Pantheum in Rom das ſprechendſte Beiſpiel iſt. Außerdem findet ſich der Ausdruck πάνθειος τελέτη d. i. pandiculare sacrum (Scaliger) einmal in den ſ. g. Orphiſchen Hymnen, den wahrſcheinlichen Zeugniſſen der Neuplatoniſchen Schule. Das iſt Alles: Pantheiſt, Pantheismus ſind Namen, welche das geſammte Alterthum nicht kennt. Aber auch in der Literatur des Mittelalters ſo ſie bis jetzt noch nicht nachzuweiſen geweſen. Man bezeichnete bis zum 18. Jahrhundert hin alle pantheiſtiſchen Doctrinen mit den vorwurfsvolleren Namen des Atheismus, und noch Bayle ſagt von Spinoza, nicht daß er Pantheiſt geweſen, ſondern „daß er zuerſt den Atheismus in ein Syſtem gebracht habe.“ Ebenſowenig findet ſich das Wort bei Leibnitz, Wolff, Brucker, auch bei den proteſtantiſchen Theologen des 17. Jahrhunderts, wohl einzelne von ihnen bereits die pantheiſtiſche Lehre zu bekämpfen anfangen.

Der Erſte, der den ſpäten Urſprung des Namens und die Quelle, aus der er gefloſſen, richtig angegeben hat, iſt K. Haſe

in seinen Anmerkungen zu Baumgarten-Crusius' Dogmengeschichte (II, 83), wo er gelegentlich bemerkt, der Name sey durch Toland (den bekannten Englischen Freidenker) üblich geworden. Nur weist der Verf. nach, daß Toland den Ausdruck Pantheist nicht, wie Hase meint, erst in einer seiner späteren Schriften: Pantheisticum sive formula societatis Socraticae etc. vom Jahre 1720, sondern bereits 15 Jahre früher in seinem „Socianisme truly stated, being an example of fair dealing in Theological Controversys, to which is prefixed Indifference in Disputes, recommended by a Pantheist to an Orthodox Friend, 1705, gebraucht habe und daß er auch wahrscheinlich von ihm selbst erfunden sey. Vier Jahre später tritt dann auch das Wort Pantheismus auf, zuerst bei J. Fay in seiner Defensio Religionis nec non Mosis et Gentis Judaicae, 1709 (gegen Toland). Was Toland unter einem Pantheisten verstand, ergiebt sich klar aus seinem schon erwähnten Pantheisticum, wo er auf den ersten Seiten erklärt: die Pantheisten seyen mit Linus, dem ältesten und heiligsten Vertreter einer tieferen Erkenntniß, einverstanden und sagen mit ihm: „Ex Toto quidem sunt omnia et ex omnibus est Totum." Dieses Motto seiner Schrift erläutert er dann näher, indem er hinzufügt: Vis et energia Totius, creatrix omnium et moderatrix ac ad optimum finem semper tendens, Deus est, quem Mentem dicas si placet et Animum Universi, unde Sodales Socratici proprio ut dixi vocabulo appellantur Pantheistae, cum vis illa secundum eos non nisi sola ratione ab ipsomet Universo separetur" (p. 8). Fay dagegen giebt vom Pantheismus die kurze Definition: Pantheistarum enim natura et numen unum idemque sunt."

Die letztere Erklärung des Namens blieb im Allgemeinen die vorwaltende, obwohl schon S. J. Baumgarten (in seiner Evangel. Glaubenslehre, herausg. v. Semler 1759) auf den Unterschied zwischen Allheit der Dinge und „Allgemeinheit des Wesens", welche die Pantheisten von Gott prädicirten, aufmerksam machte. Erst Buhle, der von F. H. Jacobi's Schrift über Spinoza angeregt, der Göttinger Societät eine Abhandlung de ortu et progressu Pantheismi vorlas, definirte bestimmter: „Pantheismus est philosophema, quo ponitur omnia quae sint ad unum redire idque unum esse deum" (Commentt. Soc. Götting. Vol. X. 1790). Ihm stimmt im Wesentlichen Kant bei, wenn er (Krit. d. Urtheilskraft §. 80. 85) bemerkt: „Daher kommt es, daß Diejenigen, welche für die objektiv-zweckmäßigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit derselben suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefassenden Substanz (Pantheism) oder — welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist — zu einem Inbegriff vieler einer einigen ein-

fachen Substanz inhärirenden Bestimmungen (Spinozism) machen, blos um jene Bedingung aller Zweckmäßigkeit, die Einheit des Grundes herauszubekommen." — — — „So führten sie den Idealismus der Endursachen ein, indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmäßig verbundener Substanzen, statt der Causalabhängigkeit von einer, in die Inhärenz in einer verwandelten, welches System in der Folge von Seiten der inhärirenden Weltwesen betrachtet als Pantheismus, von Seiten des allein subsistirenden Subjekts als Urwesens (späterhin) als Spinozism, nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmäßigkeit der Natur auflöste, als sie vielmehr für nichtig erklärte." — Bestimmter unterscheidet Ammon eine vierfache Form des Pantheismus: „Atheismo adfinis Pantheismus, quo mundum ad ipsam Dei naturam pertinere sumitur. — — Distinguimus pantheismum naturalem, quo ὕλην infinitam Dei essentiam esse statuitur, Stoicum, qui mundum animal esse docet cujus pars πλαστικὴ Deus sit, Dualisticum vel Spinocisticum, quo numinis naturam infinita extensione et vi cogitandi absolvi existimatur, et paulogisticum, qui omnia quae sunt ab idea humana proficisci docet et creationem universi inter aegrotorum somnia refert" (Summa Theologiae christianae, §. 36, Ed. alt. 1808).

Nachdem dann der Verf. die bekannten Stellen aus Schellings Philosophischen Schriften (S. 402), aus Schleiermachers Dialektik (S. 113) und Geschichte der Philosophie (S. 250) und aus Hegels Encyklopädie (2. Ausg. S. 33. 38) angeführt, auch die Erklärungen über Grund und Wesen des Pantheismus aus H. Ewalds Schrift: Die Allgegenwart Gottes (1816), aus Bretschneiders theologischer Dogmatik, aus Baumgarten-Crusius' Einleitung in das Studium der Dogmatik, aus Tholucks Ssufismus sive Theosophia Persarum, aus L. G. Weisse's, Jäsche's, H. Ritters, K. C. F. Krause's, Erdmann's u. A. Schriften erörtert hat, sucht er aus Platonischen und Aristotelischen Stellen nachzuweisen, was den Griechen die Ausdrücke: πᾶν, πάντα und ὅλον bedeuteten, und bereitet sich dadurch den Weg zu dem Schlußpunkte seiner Untersuchung, zu der Frage: Was gemäß dieser Bedeutung der Sinn des Namens Pantheismus seyn könne. Er behauptet mit Recht: πᾶν, omne, Alles, sey nur zu fassen als dasjenige, extra quod nihil est, und sey daher ein Begriff der Quantität oder der Zahl, indem es einen numerum sine ulla exceptione expletum itaque πλήρωμα quodammodo bezeichne. Dem Ausdruck entspreche daher vollkommen unser Wort: Das Alleine, Alleinige." Die Formel: τὸ πᾶν ἐστιν ὁ θεός könne man daher als Theopantismus bezeichnen, den Ausdruck: ὁ θεός ἐστι πᾶν dagegen als Pantheismus. Aber beide Formeln seyen eben nur formell

verschieden, dem Inhalt nach Eins und dasselbe. Jedenfalls indeß sey danach der Pantheismus nicht nur eine Art des Theismus, sondern Monotheismus, und als solcher sowohl dem Polytheismus wie dem Atheismus entgegengesetzt. Auch ergebe sich aus der Natur des πᾶν von selbst eine doppelte Art von Pantheismus. Denn jenes πλήρωμα könne entweder schlechthin einfach seyn, oder Mehreres in sich enthalten. Werde πᾶν im ersten Sinne als jeden Unterschied ausschließend gefaßt, so sey damit Gott als das μέγα χάσμα πελώριον der Orphiker oder als das χάος des Hesiodus, als κένωμα gesetzt, und dieser Pantheismus könne daher füglich ein Chaotheismus genannt werden. Behaupte man dagegen, der allein existirende Gott sey in sich selbst unterschieden (gesondert) und damit auf Andres, das in ihm ist, bezogen, so entspreche das Griechische πᾶν unserem deutschen Worte „Sämmtliches oder Allesammt:" Sämmtliches sey eben Alles als bezogen auf Mehreres [oder besser: als Einheit, die eine Vielheit in sich schließt, außer der nichts existirt]. Wer den Pantheismus in dieser zweiten Form annehme, identificire damit noch nicht nothwendig Gott mit der von ihm umfaßten Vielheit der Dinge, — mit der Welt. Vielmehr sey damit nur ausgesprochen, daß die Schöpfung nicht außerhalb der Gränzen des göttlichen Wesens falle, wohl aber könne sie darum doch außerhalb des Centrums des göttlichen Wesens, außer Gott selbst stehen. In diesem Sinne scheine der bekannte Satz Augustin's: Deus est, supra quem, extra quem et sine quo nihil est, quod est (Solil. I, 3), verstanden werden zu müssen. Wo innerhalb der zweiten Form der Pantheismus das Moment des Unterschieds und der Vielheit über das der Einheit überwiege, da erhalte das πᾶν die Bedeutung von σύμπαν, und man könne daher füglich diese Unterart des Pantheismus mit dem Namen Sympantheismus bezeichnen. Wo dagegen die Einheit als das entscheidende Moment erscheine, habe πᾶν den Sinn von ἅπαν, und zur bestimmteren Bezeichnung dieser Art von Pantheismus — zu der das System Spinoza's gehöre, sofern nach ihm nur die Einbildungskraft das Einzelne als unterschieden und gesondert fasse — empfehle sich daher der Name Hapantheismus. Werde endlich πᾶν distributiv gedacht, womit es die Bedeutung von πᾶν ἕκαστον erhalte und womit jedem Einzelnen die Göttlichkeit beigelegt werde, so sey damit eine Gestalt des Pantheismus gegeben, die allerdings in Polytheismus sich auflöse und daher nicht leicht bei Philosophen, sondern nur bei Dichtern sich finden werde (ein Beispiel in einem Gedichte Dschelaleddin's bei Hammer-Purgstall: Gesch. d. schönen Redekünste Persiens S. 191).

Diese Auszüge aus der Schrift des Verf. mögen genügen, um unser oben ausgesprochenes Urtheil über dieselbe zu rechtfertigen.

**H. Ulrici.**

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

# Einige Worte über Herbarts Metaphysik

in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben
durch Herrn Professor Trendelenburg.

Von Prof. Dr. Strümpell.

(Zweiter Artikel.)

## 3. Einige Andeutungen über den Geist der Herbartschen Metaphysik und theoretischen Philosophie überhaupt.

Die alte Gewohnheit, philosophische Systeme mit Aufschriften zu versehen, nach denen man sie benennt und durch die man sie zu charakterisiren meint, hat sich auch bei der Herbartschen Philosophie geltend gemacht, obwohl sie hier in einige Verlegenheit gerieth. Diese Philosophie ist dem Einen als Idealismus erschienen, einem Andern, in besonderer Berücksichtigung der Psychologie, als Sensualismus, einem Dritten als Ideal-Realismus, einem Vierten schlechthin als Realismus, einem Fünften als Atomismus oder atomistischer Realismus und einem Sechsten als Monadologie oder monadistischer Realismus. Alle solche Benennungen haben wenig auf sich; sie wollen meistens nur sagen, daß die Aufmerksamkeit gerade einmal auf diesen oder jenen Punkt gerichtet war, und man schießt deßhalb oft genug mit ihnen fehl; sie geben in vielen Fällen nur der Unkenntniß, welcher die Sache im Ganzen und Einzelnen fremd ist, einen Namen, der in die Schulen und Parteien übergeht und sich hier gewöhnlich mit Nebenbedeutungen bekleidet, welche die besonderen Disciplinen, wie Theologie, Jurisprudenz u. s. w aus ihrem Geiste hinzutragen und wodurch ein System erleben kann, schließlich entweder ein weitgepriesenes oder aber auch ein ganz verrufenes zu werden, ohne daß es selbst gekannt ist. Ebenso ist nach meiner Meinung bei allen jenen Namen, die man der Herbartschen Philosophie gegeben hat, der wahre Gehalt, die spezifische Tendenz, der das Ganze durchziehende Fundamentalgedanke, das individuelle Geistesleben derselben in seiner innerlichen Gliederung wie Totalrichtung gleichfalls verborgen geblieben.

Man hat auf der andern Seite der Herbartschen Theorie von jeher ganz absonderliche Vorwürfe gemacht und auch Trendelenburg bringt am Schlusse seiner Abhandlung einen solchen vor. Obenan steht der unleidlichste von allen, daß Herbarts Metaphysik schließlich auf Atheismus hinauslaufe. Dann folgt der gelindere, daß sie es zu keiner richtigen und consequenten Gotteserkenntniß bringe, daß vielmehr das religions-philosophische Moment darin nur eine untergeordnete, dem subjektiven Glauben preisgegebene Stellung einnehme. Daran schließt sich von einem andern Standpunkte her der Vorwurf, jene Theorie sey, weil Atomismus, darum auch in ihren Auffassungen, Erklärungen und Deductionen vorzugsweise mechanisch, so sehr, daß sie selbst das Gebiet der geistigen Freiheit, das Leben des Geistes elenden mathematischen Gesetzen fügbar wähne und den Geist mit Zahlen zu fassen versucht habe. Diesem Vorwurfe schließt sich nun auch Trendelenburg gewissermaßen an: auch nach ihm ist Herbart in der Metaphysik und Psychologie der mechanischen Erklärung zugethan; wenn an einigen Stellen von einer objektiven Auffassung des Zweckes in der Welt die Rede sey und hierauf der Glaube an die Vorsehung gebaut werde, so liege zwischen solcher Auffassung und der Lehre vom wirklichen Geschehen ein Widerspruch, der ungelöst zurückbleibe und doch durch seine Bedeutung die Anschauung des Göttlichen in der Welt gefährde. Diese atomistische und mechanische Richtung, der auch die Psychologie treu bleibe und die praktische Philosophie nicht entgegentrete, mache in Herbarts Philosophie, wenn sie consequent gefaßt werde, eine Religionsphilosophie unmöglich und die von Herbart eingestreuten teleologischen Betrachtungen seyen so lange für Inconsequenzen anzusehen, als sie sporadisch dalägen und in der Metaphysik nicht bestimmend würden u. s. w. Auch diese Vorwürfe halte ich meinerseits für unbegründet und bin vielmehr der Ueberzeugung, daß umgekehrt, wenn irgend eine Philosophie den vernünftigen Charakter der Welt in seiner Objektivität zu verstehen, die sich in ihr ausprägenden Formen der absoluten Intelligenz zu schätzen und ihre Auf-

fassung mit methodischer Naturforschung zu vereinigen, das Räthsel, wie, so zu sagen, die Ontologie mit der Theologie eins ist, zu lösen, kurz, die Welt als die Schöpfung Gottes darzuthun und als sein Werk zum Verständniß zu bringen vermag, dies sich noch am ehesten von der Philosophie Herbart's erwarten läßt.

Zunächst, wenn wir alle genannten Vorwürfe auf den von Trendelenburg vorgebrachten reduciren und also auf diesen allein Rücksicht nehmen, muß ich einige subjective Sätze voranschicken. Trendelenburg's Aussprüche stehen nämlich, genau genommen, ganz nackt da, ohne allen Beleg, und sind insofern bloße Behauptungen. Ich finde es wohl erklärlich, warum dieser Denker, der in so schöner (wenn auch meiner Ansicht nach nicht durchaus richtiger) Weise den Zweckbegriff in seinen logischen Untersuchungen besprochen hat, und dessen Richtung, man kann sagen, durch und durch teleologisch ist und der selbst seinen sprachlichen Ausdruck dadurch aus der strengen Form wissenschaftlicher Redeweise hinausgehoben hat und ihn mit Bild und überhaupt Poesie zu verweben liebt, sich von Herbart's Untersuchungsart und Sprache wenig angezogen fühlt und insbesondre es übel empfindet, wenn er in dessen Schriften das, wovon er voraussetzt, daß es allein darin seyn oder wenigstens darin prävaliren sollte, nicht antrifft. Allein zwischen solchem subjektiven Gefühl und einem zu beweisenden Urtheil ist ein Unterschied, der es hätte bedenklich machen müssen, die in Herbart's Schriften vorhandenen Aeußerungen teleologischer Art so kategorisch mit der übrigen Darstellung für unvereinbar zu erklären. Sollte wirklich, muß hier gefragt werden, ein Mann, wie Herbart war, der eine Sensibilität für Widersprüche und Begriffscontraste besaß, wie irgend Einer, den von Trendelenburg vorausgesetzten schneidenden Widerstreit zwischen seiner ontologischen und teleologischen Auffassung der Welt nicht gespürt haben, wenn er wirklich vorhanden war? Oder sollte ein Mann, wie Herbart war, dessen ganzes Wesen um die beiden Pole sich bewegte, die einerseits in den sinnlichen Ideen, andrerseits in der auf die Gottesidee sich gründenden religiösen Contemplation liegen, und

der nicht bloß die von diesen Polen aus wirkenden Kräfte für höher schätzte, als alle naturphilosophistischen Theorien, sondern die letzteren nur dann schätzte, wenn sie, statt diesen Kräften entgegen zu arbeiten, grade umgekehrt selbst in der Richtung der Wirksamkeit derselben sich bewegen, einen solchen Widerstreit, wie Trendelenburg annimmt, haben überhaupt ertragen können? Diese Fragen, deren Beantwortung für mich nicht zweifelhaft ist, berechtigen eher zu der entgegengesetzten Voraussetzung, daß für Trendelenburg auch an dieser Stelle, wie an anderen, der Geist der Herbartschen Philosophie dunkel geblieben ist und seine Vorwürfe in der Mangelhaftigkeit seiner Auffassung ihren Grund habe *). Ja, ich gehe noch weiter und behaupte, daß Trendelenburg, wenn er diesen Geist wirklich erkannt hätte, gefunden haben würde, daß derselbe, wenn auch nicht den Principien und der Begründung, doch der Gesinnung nach ganz sein eigener ist, und daß er, dies vorausgesetzt, leicht zu der Ansicht hätte gelangen können, wie grade durch Herbart's Metaphysik (ich meine diese Metaphysik in allen ihren Consequenzen, also als Ganzes, nicht aber bloß das Bruchstück, welches in Herbart's Schriften vorliegt) die Fehler seiner eigenen teleologischen Theorie würden verbessert werden können. Doch, wie gesagt, diese Sätze sind auch nur subjektiv, wie Trendelenburg's Vorwurf, und ich gehe daher zur Sache selbst über.

Ich knüpfe an den oben ausgesprochenen Satz wieder an, daß Herbart's Metaphysik oder, allgemein gesagt, Naturphilo-

*) Nur mit dieser Voraussetzung ist es vereinbar, daß Trendelenburg so weit gehen konnte, einer Herbartschen Weltansicht gegenüber folgenden der Anlage und dem Geiste der letzteren schnurstracks widerstehenden Satz auszusprechen: „Es bleibt zwar bei Herbart die Möglichkeit offen, die zweckvolle Erscheinung unter das zufällige Zusammen zu stellen, wie einst schon Empedokles that. Aber dann hört der Zweck auf, jener Zweck zu seyn, welcher die Macht des Gedankens in den Dingen, das Ideale in der Natur verbürgt; er hört auf, jene Bedeutung zu haben, welche Herbart ihm beimißt." Wenn also Tr. hier selbst weiß, daß Herbart dem Zwecke eine Bedeutung beimißt, die jene „Unterstellung" aufhören lassen würde, so ist es auch logisch unmöglich, von jener Möglichkeit zu reden.

sophie, zu der dann auch die Psychologie gehört, Naturforschung im Geiste der exacten Wissenschaften erstrebt. Dies ist aber nicht so zu verstehen, wie man es etwa von Newton's oder von Kant's und Fries' Naturphilosophie aussagen könnte. Wenn Herbart vielmehr auch die Untersuchungsarten und die methodischen Grundsätze jener Doctrinen für das richtige Mittel hält, das Thatsächliche und den formalen Zusammenhang des Thatsächlichen nach der gewöhnlichen, unverstandenen Kategorie von Ursache und Wirkung festzustellen und hierauf ein außerordentliches Gewicht legt, so ist er doch hiermit keineswegs zufrieden, sondern hält die sogenannten exacten Wissenschaften vielfach einer speculativen Ergänzung für bedürftig. Dies zeigt sich einmal in der immerwährenden Kritik, durch welche die Herbartschen Schriften die meisten abstracten Begriffe, die der gewöhnlichen Naturforschung zum Grunde liegen, als unhaltbar und inhaltsleer oder als Erschleichungen nachweist und hiermit darthut, daß, wenn jene Doctrinen meinen, durch ihre abstracten Begriffe ein Verständniß der Sache erreicht zu haben, dies ein Irrthum sey; und wie weit die Tragweite solcher Kritik reicht, läßt sich am Besten aus den mit großer Gewandtheit und Kenntniß geschriebenen Arbeiten Lotze's auf dem Gebiete der Physiologie ersehen, der grade seine tüchtigsten Angriffe auf die bis dahin geläufigen Gedankenkreise jener und verwandter Doctrinen mit Herbartschen Waffen führt. Es zeigt sich aber auch zweitens ebenso sehr in der nachhaltigen Wirkung, welche der von Herbart genau gekannte Skepticismus und Idealismus insofern auf dessen Nachdenken ausgeübt haben, als er, sehr wohl die schwachen Stellen und Fehler dieser Richtungen kennend, um so fester und inniger an den von ihnen klar gemachten Wahrheiten festhält und sich von deren Sinn und Bedeutung bestimmen läßt. Hierdurch ist bei Herbart dem philosophirenden Subjekte eine ganz andre Stellung zu den Objekten gegeben, als sie für den gewöhnlichen Verstand und größtentheils auch in nicht philosophisch gebildeten Naturforschern, die von Skepticismus und Idealismus wenig wissen, vorherrscht. Wenn er auch immer von dem trivialen

Bewußtſeyn ausgeht und ſeine Sprache ſich an die zu ſeiner Zeit auf dem Gebiete der Empirie gebräuchliche Anſchauungs- und Denkweiſe anſchließt, ſo löſen ſich doch die Vorſtellungsgebilde deſſelben ſämmtlich in leere Schatten auf. Das ſinnlich empiriſche Bewußtſeyn macht ſchließlich einer Anſicht Platz, wonach ebenſo, wie dies gewiſſermaßen bei'm Idealismus der Fall iſt, die Außenwelt erſt nach mancherlei Begriffsumwälzungen als eine Concluſion wiederum zum Vorſchein kommt, die ihren Inhalt im Vergleich zu dem, den ſie im Anfang beſaß, gänzlich verloren hat. Iſt ſchon hierdurch die Stimmung der Herbartſchen Philoſophie von vornherein eine ganz andere, als die, welche dem Empirismus angehört, ſo iſt auch die Baſis ihrer Unterſuchung eine weſentlich verſchiedene. Die Begriffe, welche die Naturwiſſenſchaften als fundamentale Vorausſetzungen gebrauchen, haben in ihr, ſo zu ſagen, den grob ſinnlichen Inhalt mit einem idealen vertauſcht, indem, was ſie bis dahin für Realität nahmen, jetzt zu einem bloßen Zeichen für rein innerliche, unſrer eigenen Geiſtigkeit verwandte Ereigniſſe geworden iſt. Der Herbartſche Philoſoph lieſt aus der Sprache ſeines eigenen Bewußtſeyns, die aus ſeinen Vorſtellungen und Begriffen ſich zuſammenſetzt, den objektiven Inhalt der Welt als ein ſeinen eigenen Gedanken Verwandtes heraus, und der alte kraſſe Unterſchied zwiſchen Materie und Geiſt, zwiſchen Außenwelt und Innenwelt iſt dadurch, daß nicht bloß der gewöhnliche Begriff der Materie in einen Complex theils objektiver theils ſubjektiver Cauſalverhältniſſe aufgelöſt iſt, ſondern daß auch für Beides, Materie und Geiſt, Natur und Geiſt, ſowohl homogene Realprincipien, als auch homogene Fundamentalereigniſſe im Sinne von wirkenden Kräften nachgewieſen werden, ganz zu Gunſten des Geiſtes aufgehoben, wie dies Herbart in dem Satze ausdrückt, daß die Pſychologie eine Grunddoctrin für die Naturphiloſophie ſey. Noch mehr endlich entfernt ſich Herbart von der Geſinnung der gewöhnlichen Naturforſchung dadurch, daß er, da ihm neben den Erfahrungsformen, Ding, Veränderung, Materie u. ſ. w. von vornherein auch der Zweck mindeſtens als ein jenen

coordinirtes Objektives dasteht, hierdurch unmittelbar die bei jener gewöhnliche Voraussetzung nicht annimmt, daß die Welt bloß aus physischer Causalität begriffen werden könne oder, mit anderen Worten, daß der Inbegriff aller Erscheinungen, der unendlich mehr ist, als eine bloße Summe ursachlich bedingter Existenzen und eine bloße Succession ursachlich bedingter Begebenheiten, die letzte Ursache seiner Charaktere in denjenigen Realitäten und Kräften besitze, welche die Physik, Chemie, überhaupt die Naturwissenschaften zu ihren Erklärungen verwenden. Hat Herbart in seinen Schriften allerdings es zunächst bloß bei der Darlegung der seinen teleologischen Ausspruch tragenden Gründe bewenden lassen, und hat er noch nicht weder die ganze Tragweite desselben uns vorgeführt noch die außer dem Zwecke vorhandenen übrigen gleichfalls mehr, als eine bloß physische Causalität verrathenden und insofern intellectuellen Erfahrungsformen, die später zu erwähnen sind, von seinem metaphysischen Standpunkte betrachtet, so gehört doch der bezügliche Begriffskreis nicht bloß ganz wesentlich zu seiner Naturphilosophie, sondern bildet der ganzen Anlage seines Systems gemäß recht eigentlich das Ziel der Metaphysik, wohin alle in den vorhergehenden Theilen derselben angelegten Schlußfolgen zusammenlaufen, um sich an der äußersten Gränze des Systems, wo sie in dem Verständnisse derjenigen intellectuellen Formen, die ich die Formen der ethischen Receptivität genannt habe, auf das ethische Wissen zurückweisen d. h. wo die theoretische Philosophie sich mit der praktischen verbindet, zum Endgliede, zur speculativen Theologie oder zur Religionsphilosophie auszubilden.

Schon aus diesen allgemeinen Bemerkungen, deren Richtigkeit allerdings hier bloß in der Form einer Behauptung erscheinen kann und für welche daher die Bestätigung durch ein vorurtheilfreies, sich hingebendes Studium der Herbartschen Philosophie aufgesucht werden muß, kann gefolgert werden, daß die Meinung, Herbart's Theorie sey vorzugsweise der mechanischen Erklärungsart zugethan und hierin liege ihre eigentliche Richtung, gänzlich fehl greift, und es muß sowohl der Tadel,

den dadurch unsere Gegner glauben auszusprechen, als auch das Lob, welches, wenn jene Meinung richtig wäre, im Auge gewisser Naturforscher darin für uns liegen würde, zurückgewiesen werden. Unter der mechanischen Erklärung eines Phänomens versteht man die Herleitung desselben aus einem Complex derartiger Ursachen oder Bedingungen, daß, während die letzteren dabei qualitativ gänzlich indifferent sind, das Phänomen nur als der Effect rein quantitativer Verhältnisse angesehen wird, die vom Raume, von der Zeit, der Bewegung, der Zahl, der Größe und einer nur als bewegend gedachten Kraft hergenommen werden. Ohne Zweifel ist es eine von den guten Eigenschaften der Herbartschen Philosophie, daß sie die Kategorie der Quantität, unter der wir alle jene Verhältnißbegriffe zusammenfassen wollen, sehr hoch stellt, indem sie weiß, daß und warum an jedem Phänomen, also auch an dem Geistigen, sich quantitative Charaktere ausprägen, die nicht bloß zur Individualisirung des Phänomens gehören, sondern die auch als nothwendige Abhängigkeiten von der eigentlichen in den Qualitäten liegenden Wirksamkeit in vielen Fällen die einzig mögliche Auffassung der letzteren selbst für unser Denken zulassen: allein diese Philosophie wird niemals meinen, aus bloß formalen Voraussetzungen eine wirkliche Activität deduciren und ohne Betheiligung wesenhafter Qualitäten, ohne die spezifischen Unterschiede derselben und ohne ein eigentliches wiederum wesentlich die Qualität betreffendes Geschehen, was mehr ist als bloße räumliche Bewegung oder bloßer Wechsel der Gestalt und Lage, die Phänomene und den Causalzusammenhang derselben ableiten zu können. Auf der anderen Seite theilt sie aber auch keineswegs jene naive Furcht, die, wie es scheint, Manchen, der die Sache zu wenig kennt, bei den Worten mechanisch und Mechanismus anwandelt, als ob die mechanische Erklärung einen niedrigen, verachtungswürdigen Standpunkt andeute. Indem sie weiß, daß die Kenntniß der formalen Bedingungen einer Thatsache, welche in Raum, Zeit, Bewegung, Zahl u. s. w. liegen und deshalb allgemein mathematischer Art sind, sowie die Kennt-

niß des hierdurch wiederum bedingten und deshalb gleichfalls in Zahlen ausdrückbaren Zusammenhanges der einen Proceß oder eine Reihe von Phänomenen einschließenden Ereignisse dazu vollkommen ausreicht, sowohl die objektive Nothwendigkeit, wie sie im Zusammenhange zwischen Bedingendem und Bedingtem liegt, als auch die Regel und das Gesetz vor die Augen zu stellen, das dem Verlaufe der Erscheinung zum Grunde liegt, ein Resultat, das in theoretischer Hinsicht ebenso anziehend, wie in praktischer Hinsicht von ungeheurer Tragweite ist, bedient der Begründer derselben an manchen Stellen sich gern und ohne Scheu des Ausdrucks Mechanismus, um eben die in dem Nachweise der genannten Verhältnisse liegende Sicherheit und den Sinn seiner auf diese gerichteten Demonstration dadurch zu bezeichnen. Er thut dies bekanntlich auch in seinen Lehren vom geistigen Leben und redet hier von einem Mechanismus. Man findet es ganz natürlich, wenn damals, als dieser Ausdruck mit der Veröffentlichung der ersten Andeutungen einer mathematischen Psychologie gebraucht wurde, fast Jeder den Kopf schüttelte und Viele die völlige Unzulässigkeit einer solchen Auffassung des Geistigen behaupteten: dagegen sollte jetzt wenigstens so viel von dem wahren Sinne dieses Ausdruckes bekannt seyn, daß damit nichts weiter als die für Manchen allerdings noch immer ganz unerhörte Ansicht ausgesprochen wird, wonach auch für die Entwickelung des geistigen Lebens die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, sowie die an Quantitätsverhältnisse gebundene Gesetzmäßigkeit der Ereignisse ihre volle Giltigkeit hat, nicht aber gemeint ist, man wolle das Geistige durch Druck und Stoß, durch Hebel und Schrauben zum Verständniß bringen.

Dennoch ist dies noch nicht diejenige Stelle, auf welche schließlich der Vorwurf der mechanischen Erklärungsart hinweist und an die auch Trendelenburg dabei vorzugsweise denkt. Man greift bei diesem Vorwurf weiter zurück und meint, jene Erklärungsart liege auch in der Ansicht, welche Herbart rücksichtlich der Entstehung der Welt überhaupt und ihres Fortganges gehegt habe, und der gemäß er aus der Voraussetzung zunächst der

realen Wesen, zweitens des unter gewissen Summen derselben stattfindenden Zusammens, drittens des hiermit verbundenen wirklichen Geschehens, viertens der inneren Fortbildung desselben nach den Wahrheiten der psychischen Statik und Mechanik, und fünftens der mit diesen Bedingungen stattfindenden Nothwendigkeit, daß Verbindungen, Trennungen und Formbildungen aller Art so entstehen müssen, wie sie den inneren Ereignissen entsprechen, das Daseyn der gegebenen Welt d. h. die Gesammtheit des inneren und äußeren Scheines gefolgert haben soll. Diese Behauptung sammt den Consequenzen, die daraus resultiren, ist nun in dem Sinne, wie sie ausgesprochen wird, so entschieden als falsch zurückzuweisen, daß vielmehr grade das Gegentheil als die Ueberzeugung Herbart's angesehen werden muß. Herbart behauptet zunächst, daß unter jenen Voraussetzungen der Anfang irgend einer Welt allerdings wohl verständlich sey, und Niemand wird an der Richtigkeit dieser Behauptung zweifeln, ebenso wenig, wie man selbst dem rohesten Atomisten eine ähnliche Folgerung aus seinen noch viel dürftigeren Voraussetzungen wird verweigern können. Allein grade in dieser Folgerung bekennt Herbart, daß aus seinen Voraussetzungen, wenn eben nur irgend eine Welt, dann gewiß nicht der Ursprung der vorliegenden Welt, wie sie nach der Gesammtheit aller in ihr sich darbietenden Seiten aufzufassen ist, gefolgert werden kann, sondern daß hierzu jene Prämissen nicht ausreichen, es also noch andrer bedarf. Dieser Sinn liegt an vielen Stellen seiner Demonstrationen so deutlich am Tage *), daß Niemand bei rein historischer Auffassung derselben den Zweck verkennen kann, wie Herbart durch sie eben gezeigt hat, nicht bloß überhaupt wie weit, sondern wie wenig weit man rücksichtlich

*) So heißt es z. B. Met. 2. §. 299: Bewegung braucht nicht nothwendig einen höheren Grund; sie ist von selbst da, wenn ein Vieles in gegenseitiger Unabhängigkeit vom Zuschauer im Raume zusammengefaßt wird. Mit ihr findet sich die Reihe der Begebenheiten ebenfalls ganz von selbst und die Erklärung ist so lange zureichend ohne höhere Hilfe, wie lange man nicht höhere Merkmale dessen, was erscheint, in die Betrachtung aufnimmt.

der Frage nach dem Ursprunge der Welt und dem Fortgange ihrer Geschichte mit jenen und ähnlichen Prämissen, gegenüber nicht einer bloß möglichen, sondern der wirklichen Welt, gelange. Mit anderen Worten: Gemäß der richtigen Methode, mit möglichst einfachen Voraussetzungen möglichst weit zu kommen und die Consequenzen derselben soweit zu verfolgen, wie lange sich dergleichen aus ihnen ergeben, bevor man bei erweiterter Auffassung der Sache auch jene ergänzt, entwirft Herbart seine Naturphilosophie mit dem klaren Bewußtseyn, daß er darin eben nur eine Seite der Welt berührt, wie weit sich ihre Erscheinungen nämlich bloß als ein Product der vorausgesetzten inneren Causalität ansehn lassen. Zweitens aber behauptet Herbart, weil jene Voraussetzungen, nach denen er sich die in der Welt vorhandene Causalität zu Stande kommend denkt, für ihn die allein denkbaren sind, daß deshalb auch alle Verhältnisse, welche sich in den Erscheinungen ausprägen, selbst dann, wenn sie über die Zahl der gemachten Voraussetzungen hinausweisen, doch so angesehen werden müssen, daß sie vermittelst eben derselben Causalität zu Stande gekommen sind und noch zu Stande kommen, und daß auch diese Annahme wiederum so lange festgehalten werden muß, bis nochmals neue Gründe bei noch vervollständigter Auffassung der Charaktere der Welt zu neuen Prämissen nöthigen. Ist es richtig, sagt Herbart, daß die genannten Prämissen der Metaphysik die wahre Theorie des Geschehens enthalten, so kann kein Ereigniß in der Welt aufgetreten seyn noch auftreten, welches nicht in denselben gleichfalls die Bedingung seiner Existenz hätte und es darf hiervon selbst diejenige Seite der Erfahrung keine Ausnahme machen, nach welcher gewisse Erscheinungsformen in und mit ihrem rein physischen Charakter zugleich die Existenz einer höhern Art von Ursache und einer höheren Art von Causalität verrathen. In jenen Bedingungen mit ihren Consequenzen liegt die oberste Voraussetzung des Begriffes einer Natur oder einer Welt überhaupt, gleichsam ihr logischer Ansatz, welcher sich selbst aufheben würde, wenn in ihr die Möglichkeit eines Geschehens in einer Weise

als denkbar gesetzt würde, welche derjenigen entgegengesetzt wäre, die grade als die einzig mögliche demonstrirt ist. Unter dieser Voraussetzung allein kann die Naturphilosophie ihre Methode aufrecht erhalten, welche sich in dem Grundsatze zusammenfassen läßt, daß Alles, was in einer Erfahrung unmittelbar oder mittelbar gegeben wird, also die Welt überhaupt, weil sie einmal da ist, auch den Bedingungen ihrer Möglichkeit entspricht oder, wie der Physiker sagt, daß jede natürliche Existenz auch aus natürlichen Bedingungen muß gefolgert werden können. Diesen Grundsatz hält Herbart in Bezug nicht bloß auf die spezifisch teleologische Seite der Natur gleichfalls für giltig, sondern hat ihn auch als giltig in Bezug auf das Sittliche und auf das Schöne, wie in Bezug auf das Böse und Häßliche, in Bezug auf Gesundheit und Krankheit, Verstand und Unverstand ausgesprochen und muß ihn allgemein auch in Bezug auf alle intellectuellen Formen unsres Erfahrungskreises als richtig setzen.

Hiermit ist aber auch der gewöhnlichen Naturforschung Alles zugestanden, was unter der Voraussetzung, es solle und dürfe eben nur ein als schon wirksam gedachter Complex von Ursachen in der Welt selbst zum Verständnisse derselben verwandt werden, zuzugestehen ist, und das Bewußtseyn, daß diese Voraussetzung von vornherein eine beschränkte, mit absichtlicher Abstraction einseitige war, verlangt jetzt sein volles Recht. Es wurde schon erwähnt, daß Herbart, obwohl dieses Bewußtseyn ganz eigentlich ihm angehört und er jedenfalls für sich selbst ihm in seiner Weise Befriedigung verschafft haben mag, dennoch über diese dritte Seite seiner Naturphilosophie niemals eine vollständige Darstellung gegeben, sondern sich nur auf einige allgemeine dazu gehörige Sätze beschränkt hat. Sie ist jedoch in den Principien seiner Philosophie, nach meiner Meinung, so deutlich und sicher indicirt, daß wir uns hier wohl mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, wir würden seine Beistimmung nicht entbehrt haben, auf den Versuch einer Ergänzung einlassen können, von welcher demnach in Kürze noch so weit eine Ande-

tung gegeben werden soll, daß wenigstens ihr Grundgedanke klar wird.

Wenn man die genannten Prämissen und die zu ihnen gehörigen methodologischen Fundamentalsätze ergänzen will, so hat dies den Sinn, man wolle nachweisen, daß es in der Welt Verhältnisse und Erscheinungsformen gebe, die aus den in jenen Prämissen gesetzten Ursachen allein nicht gefolgert werden können, oder daß, da jene Prämissen nur von physischen Existenzen und von physischer Causalität ausgehen, auf welche der Begriff der Welt, wie man ihn im Anfang auffaßte, ausschließlich beschränkt war, in den Existenzen und in der Causalität der Welt noch der Einfluß einer anderen Ursache und einer anderen Causalität verspürt werde, von welcher jene ersteren Existenzen und Causalitäten in näher zu bestimmender Weise abhängig seyen. Eine solche andere Ursache wird dann weiter aus Gründen, die sehr nahe liegen, zunächst allgemein unter der Idee eines vorstellenden, denkenden und wollenden Wesens oder einer Intelligenz gedacht, die allmälig, je mehr man über die Natur ihres Verhältnisses zur Welt Entscheidung trifft, sich zur Idee Gottes umbildet, so daß man auch sagen kann, jene Ergänzung bestehe darin, die Naturphilosophie zur speculativen Theologie zu erweitern. Wir nehmen auf die möglichen Variationen, die der Gedanke, daß eine rein physische Betrachtung der Welt zu ihrem wahren und vollen Verständnisse nicht ausreiche, annehmen kann, keine Rücksicht, sondern verbinden mit ihm die gewöhnliche Bedeutung, wonach einerseits die Welt und andrerseits ein intellectuelles Wesen gesetzt wird, ohne welches die Welt, wie sie ist, nicht seyn würde. Nur liegt hierin für uns noch eine hinreichende Veranlassung, jene Verhältnisse, die eben die Wirksamkeit einer Intelligenz in der Welt verrathen und die gar nicht anders gedacht werden können, als auf dem Gebiete der Intelligenz entsprungen und zu ihm gehörig, zum Unterschiede von den bloß physischen Erscheinungsarten intellectuelle Formen zu nennen.

Dies voraus bemerkt, entsteht zuerst die Frage, ein wie

großer logischer Umfang dem Begriffe derjenigen Realen zukomme, die als wesenhafte Träger der Erscheinungen oder als reale Anknüfungspunkte für das Geschehen oder für die Causalverhältnisse gesetzt worden sind, und ob dieser Umfang, wie er durch nennbare Differenzen gesondert wird, auch mit den Erscheinungsformen correspondire. In dieser Hinsicht nun setzt die Herbartsche Philosophie ihre Realen allerdings nicht mit solcher totalen Indifferenz der Qualität, wie es die Atomistik thut, sondern sie classificirt dieselben, wie gesagt, selbst innerhalb der obigen beschränkten Voraussetzung, nach den Größen der Gegensätze und läßt im Allgemeinen alle äußeren Verhältnisse aus inneren qualitativen Bestimmungen resultiren: dennoch will solches Verfahren den gegebenen Thatsachen gegenüber wenig bedeuten. Die Erfahrung zeigt nämlich, daß, je näher man mit ihrem Inhalte bekannt wird, dieser sich nach Reihen specifischer Differenzen auseinander legt, wodurch die Dinge nebst den Ereignissen, die zu ihnen gehören und von ihnen ausgehen, sich begrifflich zu einem Systeme verbundener und zusammengehöriger Existenzen ordnen. Die der Welt einwohnende logische Systematik, von welcher der menschliche Geist seine erste Ahnung schon durch die dunkle Unterscheidung zwischen höheren und niederen Wesen zu erkennen giebt, hat von Aristoteles an bis jetzt sich immer mehr in ihrer Objektivität bloßgelegt, und kein denkender Mensch zweifelt mehr daran, daß es nicht etwa bloß subjektive Reflexionsmomente, sondern daß es in dem inneren Wesen, in dem Leben der Welt selbst begründete Charaktere sind, nach denen sich ihr Inhalt in geschiedenen und doch zusammenhängenden Reichen, Classen, Familien, Gattungen, Arten und Unterarten ordnungsvoll gruppirt. Ist aber diese Idee eines natürlichen logischen Systems objektiv, so ist es klar, daß sich diese Objektivität aus der simpeln Voraussetzung indifferenter oder bloß nach Gegensatzgrößen unterschiedener Wesenheiten nicht herleiten läßt. Alle bloß von der Kategorie des Raumes und der Zeit, der Größe, Gestalt, Lage, Zahl, Ruhe und Bewegung hergenommenen Gründe, daß sich unter jener Voraussetzung eine solche logisch

geordnete Welt, wie die vorliegende ist, soll gebildet haben, scheitern an der Wahrheit, daß in dem eben genannten Abhängigen, welches selbst ohne Determination von Innen heraus undenkbar ist, keine erzeugenden Potenzen der Art liegen können, daß eins von ihren Producten ein logisches Bewußtseyn wäre, wie der Mensch es hat, und daß dieses Bewußtseyn ein so glänzendes, allgemein ohne Störung durchgeführtes, ihm selbst verwandtes Naturwerk außer sich antreffen müßte. Da aber andrerseits die Annahme, daß die in der Welt vorausgesetzten Realitäten von vornherein und ursprünglich so beschaffen seyen, daß die unter ihnen eintretenden und von ihrer Qualität bedingten Causalverhältnisse auch in der Welt des Scheines eine ihrem Wesen selbst entsprechende Systematik erzeugen mußten, an einer unerhörten Unwahrscheinlichkeit leidet, so bleibt schließlich nichts Anders übrig, um die intellectuelle Natur dieser Seite der Welt, die wir die logischen Ordnungen in ihr nennen, zu begreifen, als daß man auch ihre wesenhafte Basis, in welcher sonst keine innere wesentliche Beziehung des Einen auf das Andre und Zusammengehörigkeit des Einen zum Anderen vorauszusetzen wäre, Beides jedoch wegen der genannten Thatsache vorausgesetzt werden muß, in die Abhängigkeit von einer anderen Ursache setzt, die gedankenvoll das System in sich trug, ehe die Logik der Welt es unserm Blicke zu erkennen gab *).

An diese erste Frage reihet sich als zweite die ebenso begründete, wie weit der logische Umfang desjenigen Begriffes reiche, durch den bei der sogenannten bloß naturwissenschaftlichen Auffassung die Bedeutung der Causalität innerhalb der Welt der Realen festgestellt ist, und ob auch er wiederum mit den Formen der Causalität, wie sie in der Erscheinungswelt ausgeprägt sind, in Wirklichkeit correspondire. In dieser Beziehung muß die Herbartsche Philosophie das gewöhnliche Verfahren noch ein-

*) In wie weit hierin ein positiver Grund liegt, den früher ausgedrückten Gedanken, die Setzung der Realen sey nicht als die letzte nachgewiesen, zu bestätigen und wie weit er in seinen Folgen reicht, bleibt hier, wie alles Spezielle, unerörtert.

seitiger und mangelhafter finden, als es vorhin war, und andrerseits ihre eigenen Prämissen, wie weit sie solche bis jetzt in der Naturphilosophie verwandt hat, der von ihr getragenen Gesinnung noch entsprechender deuten, als es bisher geschehen ist. Nach dem gewöhnlichen Verfahren nämlich, wie es von den Naturwissenschaften eingehalten wird, muß man annehmen, als ob die letzteren dem Begriffe der Natur zu genügen meinen, wenn sie in dem Gedanken der Causalität das, was sie die Nothwendigkeit, die willenlose Abhängigkeit der Wirkung von ihrer Ursache, die durchgängige Bestimmtheit des Gegenwärtigen durch das Vergangene u. dgl. nennen, dem Naturganzen im Großen und Kleinen vindiciren. Dabei sind sie, obgleich sie allerdings den Begriff der Causalität selbst in ziemlicher Dunkelheit lassen und vielleicht grade eben deshalb, im Allgemeinen geneigt, die jene Nothwendigkeit tragenden Ursachen in Vorstellungen auszudrücken, die sich meistens auf den Begriff einer bewegenden Kraft reduciren, gleichsam als ob jeder Effect um ein Stück verständlicher geworden wäre, wenn man nur eben das, worauf man ihn als Wirkung deutet, selbst erst aus der Ruhe in Bewegung setzte. Ueberlegt man den Werth dieser Annahme genau, so ist im Grunde damit sehr wenig gewonnen. Ohne Zweifel hat es mit dem Gedanken der Naturnothwendigkeit seine volle Richtigkeit, indem ebenso sehr, wie aus gegebenen Prämissen sich nicht mehr und nicht weniger, als solche und keine andre Conclusion ziehen läßt, auch aus gegebenen Ursachen keine andre, als die convenirende Wirkung erwartet werden darf und die letztere entspringen muß, wenn jene vorhanden sind: allein auch hier haben wir genau genommen nur einen formalen Grundsatz, der mit dem Begriffe der Natur unmittelbar verbunden und gewissermaßen als Ausdruck eines zu ihm gehörigen wesentlichen Merkmals anzusehen ist, haben aber damit noch nichts weder über das bei den Causalverhältnissen vorkommende Quale noch, was für uns hier wichtiger ist, über das zwischen den dabei betheiligten Gliedern stattfindende Verhältniß oder, um es allgemein zu sagen, über den Formcharakter der Causalität be-

stimmt. Das Quale wird nun in allen solchen Fällen durch Empirie gegeben oder durch Versuch ermittelt, wie man z. B. das Gefrieren des Wassers nicht an ein Stückchen Zucker, das man hineinwirft, sondern an die Abnahme der Wärme knüpft u. dgl.; der Formcharacter der Causalität aber läßt sich immer nur, wenn auch offenbar nach Anleitung und mit Unterstützung empirischer Momente, durch Nachdenken, durch rationelle Schlußfolgen, durch einen gleichsam ihn selbst erst erzeugenden intellectuellen Act finden, weil er, wenn auch in und zwischen den Qualitäten und Ereignissen vorhanden, welche die Glieder des Causalverhältnisses bilden, doch keineswegs in solcher Art mit in den Umfang jenes Begriffes der Naturnothwendigkeit fällt, daß, wenn die Ursache gesetzt ist, nun grade dieser und kein andrer Formcharakter aus derselben resultiren müßte. Mit anderen Worten: wie man z. B. einer Holzfigur es sehr wohl ansehen kann, ob sie geschnitzt oder gedrechselt ist und man hiermit ganz richtig den Compler der mechanischen Ursachen andeutet, aus dem die Figur als Wirkung resultirte, gewiß aber mit diesem ursachlichen Compler noch nicht die Ursache gesetzt hat, daß grade dieser Becher, nicht aber eine Kugel geschnitzt oder gedrechselt wurde, man hierzu vielmehr noch einen den vorausgesetzten Compler mechanischer Ursachen lenkenden Gedanken nöthig hat, in welchem die Unbestimmtheit der logischen Möglichkeit der vielen dadurch zu erwirkenden Figuren durch eine aus sich herausgliedernde Einheit des Begriffs aufgehoben ist, also läßt sich auch bei keinem Naturereigniß und keinem Naturobjekt, sobald dasselbe, wie gewöhnlich, bei näherer Analyse in eine Reihe zusammengehöriger Ereignisse und Objekte sich zerlegt, behaupten, daß in dem dafür zu setzenden Compler von Ursachen die ganze logische Möglichkeit des Erfolges absolut auf das eine gegebene Objekt und das eine gegebene Ereigniß beschränkt sey, sondern es liegt das gegebene Wirkliche meistens in einer Vielheit des Logisch-möglichen, aus der es durch eine noch andere Ursache muß herausgehoben seyn. Oder, wenn wir diesen Gedanken an die be-

kannte Sprache anschließen, wonach das, was wir vorhin den Formcharakter der Causalität nannten, mit dem, was man ein Naturgesetz nennt, zusammenfällt, so ist die Meinung, daß in der durch den Causalbegriff gesetzten Idee einer Naturnothwendigkeit noch nicht der geringste Erkenntnißgrund für die Existenz von Naturgesetzen enthalten ist, diese vielmehr aus dem bloßen Causalbegriffe heraus gar nicht gefolgert werden können, indem sehr wohl eine Welt, nur nicht die vorliegende, gedacht werden kann, in der zwar jedes Ding und jedes Ereigniß durch Causalität nothwendig bestimmt und dennoch kein eigentliches Naturgesetz vorhanden wäre. Der Begriff der Causalität und der dazu gehörigen Naturnothwendigkeit drückt die absolut bedingte Succession der Ereignisse aus: die Idee eines Naturgesetzes aber weist auf eine derartige reciproke Beziehung zwischen einem Complex von Ursachen und einem solchen von Wirkungen hin, daß das Wesentliche dieser Idee grade in der logischen Einheit beruht, in welcher die einzelnen Glieder jener Complexe müssen zusammengefaßt werden und die Succession in der Zeit ebenso sehr, wie das Außereinander im Raume gleichsam aufgehoben ist. In einer Anmerkung an einem andern Orte habe ich von dem Naturgesetze folgende Erklärung gegeben: es ist seinem Wesen nach die logische Formel der einheitlichen Conception vieler an sich indifferenter Objekte oder Begebenheiten, die durch jene Conception mit einander in einem constanten Zusammenhang, in ein sich immer gleichbleibendes Abhängigkeitsverhältniß gebracht sind *). Ist diese Erklärung richtig und ich weiß keine bessere, so ist es klar, daß wir, wenn von Naturgesetzen die Rede ist, unmittelbar aus dem Gebiete der gewöhnlichen physikalischen Auffassung hinaustreten und in der Welt eine intellectuelle Potenz anerkennen, die aus der Voraussetzung indifferenter Existenzen und bloßer Naturnothwendigkeit nicht begriffen werden kann und mithin auch den Umfang des gewöhnlichen Causalbegriffes überschreitet.

In ähnlicher Weise nun läßt sich, wie über die logischen

*) Vgl. meine Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen. S. 280.

Ordnungen in der Welt und über die Gesetze in ihr, auch über die Zweckformen derselben, über ihre Schönheiten und über eine Reihe von Verhältnissen, die nicht unpassend Formen der ethischen Receptivität genannt werden *), mit Sicherheit der Beweis führen, daß sie gar nicht anders, denn als entsprungen im Geist und durch Geist gedacht werden können, ihrem Begriffe nach Conceptionen und Entwürfe einer Intelligenz sind und auch nur durch Intelligenz haben zur Erscheinung gebracht werden können. Alle diese Formen drücken die Forderung aus, daß man theils den abstracten Begriff des Realen, der ursprünglich bloß aus der Allgemeinheit des Scheines gefolgert war, über die bloßen quantitativen Bestimmungen hinaus durch die Voraussetzung innerer qualitativer Verhältnisse ergänzen, theils den ebenso abstracten Begriff der physischen Causalität mit einem idealen Processe in Verbindung setzen muß, der seinen Ursprung in einem Wesen hat, welches vermittelst jener Causalität seine vernünftigen Entschlüsse ausführt. Die Herbartsche Philosophie bringt diesen idealen Proceß uns schon darum am nächsten, weil ihre Naturphilosophie von vornherein auf Principien der Innerlichkeit, auf bewegende Kräfte rein geistiger Art basirt ist, die Fadheit, aus bloß formalen Voraussetzungen den Reichthum der Welt herzuleiten, nicht kennt, den großen Stein des Aergernisses der Welt, die Materie, mit aller Rohheit, womit das sinnliche Bewußtseyn ihn umkleidet, von sich gewälzt hat und überhaupt bei ihrer ersten Anlage den Gedanken zur Anerkennung erhebt, daß die Welt ein Werk göttlicher Vernunft und voll Vernunft ist. Sie darf indeß ihrer ersten Anlage gemäß, wonach sie alle gegebenen Formen der Erfahrung zu beachten sich verpflichtet, bei der Durchführung jenes Gedankens sich bloß auf die Zweckform nicht beschränken: der Zweck ist nur eine unter mehreren anderen intellectuellen Formen, von denen jede ihren eigenthümlichen Platz in der Welt einnimmt und von denen deshalb jede, obgleich sie in ihrer To-

*) Vgl. meine Vorschule der Ethik. (Mitau u. Leipzig 1844). Dritter Abschnitt.

talität sich zu der Idee der Welt als eines von Gott geschaffenen Systems intellectueller Formen zusammenschließen, in ihrer Eigenthümlichkeit betrachtet und ohne Beeinträchtigung durch einander anerkannt seyn will *). Durch diese Betrachtung gewinnt einerseits die Naturforschung, indem sie über den Sinn der Ideen aufgeklärt wird, in deren Dienst und mit denen sie arbeitet, erst jene wahre Weihe geistiger That, durch die sie sich auch an der äußersten Gränze der minutiösesten Untersuchung noch mit ihrem allgemeinen Ursprunge in Verbindung weiß und die Idee des Ganzen mit seiner Majestät auch im Kleinsten wach erhält, und andrerseits wird durch sie das metaphysische Wissen aus seiner abstract ontologischen Befangenheit auf denjenigen Standpunkt gehoben, wo sich alle von ihm gezeichneten Begriffslinien in ihrem Brennpunkte, in der Idee der Schöpfung, sammeln.

Die nähere Begründung und Ausführung gehören an einen andern Ort.

## 4. Anmerkungen.

Der Aufsatz Trendelenburg's enthält mehrere Sätze, in denen größere oder kleinere Fehler des Verständnisses liegen und die daher in Kürze hier berichtigt werden sollen. Auch hier ist aber Polemik nicht Absicht. Andrerseits werde ich noch auf einige Sätze Rücksicht nehmen, deren Beachtung gleichfalls die obige Darstellung nur gestört hätte.

1. Tr. sagt: „So weit die widersprechenden Begriffe in der Erfahrung bleiben, herrscht in ihr der Schein und das wirkliche Geschehen wird erst erschlossen, indem die Widersprüche weggeschafft werden."

Diese ganze Gedankenverbindung ist unrichtig. Denn nicht darum, weil gewisse empirische Begriffe des gewöhnlichen Bewußtseyns widersprechend sind, wird der durch die Sinne aufgefaßte Inhalt der Erfahrung für Schein erklärt, sondern

*) Daher drückt auch der Name Teleologie die Aufgabe dieses Theiles der theoretischen Philosophie nicht vollständig aus.

darum, weil dieser Inhalt sich nur als ein Relatives darstellt. Auch wird nicht durch Wegschaffung der Widersprüche das wirkliche Geschehen erschlossen, sondern durch diese Wegschaffung erhält man nur die formalen Bedingungen, unter denen eine Theorie des wirklichen Geschehens angelegt werden kann, aber an sich, auch wenn die Widersprüche beseitigt wären, völlig unbekannt bleiben könnte. Hiernach kann auch das in den unmittelbar folgenden Worten Trendelenburg's liegende Unrichtige beurtheilt werden.

2. Tr. sagt: „Indem mit der Größe nothwendig Stetigkeit und Bewegung des Seyenden ausgeschlossen sind, bleibt durch den Begriff der absoluten Setzung unentschieden, wie vieles sey. Die Vielheit des Seyenden bleibt von vornherein offen."

Auch dies paßt nicht zusammen. Der Ausschluß der Größe d. h. aller quantitativen Begriffe von dem Begriffe des Realen als solchen bezieht sich auf die Qualität des letzteren, wenn dieselbe für sich gedacht wird: die Frage, wie groß die Anzahl der Wesen sey, hat mit diesem Begriffe nichts zu thun, sondern hängt von der Beziehung des Scheines auf das Reale ab, der gemäß Herbart sagt, daß jedes Merkmal wenigstens die Existenz von zwei Realen andeutet. Dies heißt mit anderen Worten: jedes einzelne Ereigniß ist die Wirkung von mindestens zwei Ursachen, aber auch möglicher Weise von noch mehreren, was immer erst durch die Analyse der Natur des Ereignisses ermittelt werden muß, ein Satz, den die Naturwissenschaften schon vor mehr als dreißig Jahren hätten von Herbart lernen können.

3. Tr. sagt: „Der Widerspruch, um dessen Aufhebung es sich handelt, liegt immer in einem Mehrfachen. Der Widerspruch weist auf eine Vielheit des Seyenden hin. Das Mehrfache muß aufgelöst und die Ergänzung gesucht werden, welche versteckt darin liegt. Nach dieser Richtung wird von Herbart namentlich der Grundbegriff der Causalität behandelt."

Diese Sätze, die Herbartsche Gedanken ausdrücken sollen, wären für Herbart gewiß ganz unverständlich gewesen. Er würde

sagen: der Widerspruch liegt nie in einem Mehrfachen, sondern darin, daß Entgegengesetztes für Einerlei gehalten wird, also in einer behaupteten Identität von Entgegengesetztem. Was wirklich auf eine Vielheit des Seyenden hinweist, ist vorhin schon angegeben; auf keinen Fall aber ist das Mehrfache aufzulösen, sondern umgekehrt zusammenzufassen, weil nur dann die ergänzende Begriffsform entdeckt werden kann.

4. Die nächstfolgenden Sätze, worin Tr. die Ansicht Herbart's, wie ein eigentliches Geschehen zu Stande komme, angeben will, müssen, weil sie sich nicht mit ein paar Worten widerlegen lassen, übergangen werden: sie sind für einen Nichtkenner des Gegenstandes ganz mysteriös und würden, wenn namentlich die Worte richtig wären, daß „die Seyenden durch ihre Selbsterhaltungen den Schein der Veränderung auf ähnliche Weise hervorbrächten, wie in der Mathematik entgegengesetzte Größen z. B. $+\gamma$ u. $-\gamma$ im Complex sich einander aufheben, obwohl sie darin nur ihr eigenes Wesen behaupten", Herbart's Denken — fast lächerlich erscheinen lassen; für einen Sachverständigen bedeuten sie aber ebenso wenig Etwas, wie die dogmatische Behauptung, daß „jener Begriff des Seyenden als einer in *sich* einfachen größenlosen Beziehung und diese Consequenz der Mehrheit des Seyenden die wesentlichsten Stützpunkte in Herbart's Metaphysik seyen."

5. Tr. sagt: „Wenn die Nachweisung gelingt, daß die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche keine Widersprüche sind, so fällt damit die ganze eigenthümliche Aufgabe weg, welche Herbart der Metaphysik stellt." Muß heißen: Herbart stellt der Metaphysik die Aufgabe, die Erfahrung begreiflich zu machen. Diese Aufgabe würde dieselbe bleiben, auch wenn in keinem einzigen der hergebrachten empirischen Begriffe ein Widerspruch nachzuweisen wäre, man jedoch zeigen könnte, daß die meisten solcher Begriffe — eben nichts erklären und nichts begreiflich machen. Dies aber ist nun jedenfalls nachzuweisen; schon alle unsere Naturwissenschaften gehen in ihren Lehren meistens weit über jene Begriffe hinaus;

nur gehen sie noch nicht weit genug, sondern behalten theils manche von jenen nichtssagenden Gedanken, aus denen das gewöhnliche Bewußtseyn sich, seine Weltansicht bildet, theils bringen sie neue gleichfalls unhaltbare Begriffe hinzu. Mithin hängt die Existenz und Aufgabe der Herbartschen Metaphysik gar nicht unbedingt von jenen Widersprüchen ab, wie oben im Text genauer erörtert ist.

6. Tr. sagt: „Wo Widersprüche erscheinen, da treffen Bejahung und Verneinung dergestalt in Einem untheilbaren Punkte zusammen, daß ihre Vereinigung in Gedanken unmöglich wird. Der eine Begriff weist den andern ab; und derjenige Begriff von beiden bleibt, der als nothwendig erkannt den andern zurücktreibt. Wenn daher Wiedersprüche nachgewiesen werden sollen, so kommt es vor Allem darauf an, daß Begriffe als solche dargethan sind, welche nicht anders seyn können und daher gegen jede Zumuthung, dennoch anders zu seyn, fest bestehen."

Gegen diese Auffassung ist Manches einzuwenden. Zunächst liegt darin eine Vermischung des Widerspruchs im engeren Sinne des Wortes mit der sogenannten contradictio in adjecto. Nur von der letzteren gilt es, daß ein Widerspruch dann zu Stande kommt, wenn entweder einem schon als giltig erkannten Begriffe ein seiner Bedeutung widerstreitendes Merkmal beigefügt oder einem als giltig erkannten Urtheile gegenüber ein demselben entgegengesetztes Urtheil als gleichfalls giltig behauptet werden soll. Wo aber, wie Trendelenburg sagt, Bejahung und Verneinung in Einem Punkte zusammentreffen, was nach unsrer Meinung heißen soll, wo zwei widerstreitende Begriffe zur Einheit eines neuen Gedankens vereinigt werden sollen, da bedarf es eines solchen schon Feststehenden nicht und es braucht auch keiner von zwei solchen Begriffen stehen zu bleiben: sie können alle beide ungiltig seyn oder die ganze Ansicht, wonach die verbundenen Begriffe gefaßt werden, ist falsch. Beispiele hierzu geben die Widersprüche, die in der gewöhnlichen Fassung von dem Zusammenhange zwischen Grund und Folge sowohl im Begriffe des Grundes, als auch in dem Begriffe der Folge, oder die nach

der gewöhnlichen Fassung in dem Begriffe des Staates oder in dem Begriffe der Pflicht liegen, worüber die bekannten Stellen bei Herbart nachzusehen sind. Solche Widersprüche werden meistens durch eine Distinction gelöst, die zugleich einen bis dahin übersehenen Unterschied oder neuen Gesichtspunkt aufdeckt und klar macht. Ganz anders verhält sich der Widerspruch, der in einem Begriffe liegt, welcher bis dahin für giltig gehalten wurde, bei genauer Analyse seines Inhaltes aber die Forderung wahrnehmen läßt, daß Entgegengesetztes in einer Weise für Einerlei gehalten werden soll, ohne daß man zugleich diesen Widerspruch durch bloße Distinction beseitigen kann, da, wenn man sie vornimmt, sie zugleich den ganzen Begriff selbst aufhebt. Von solcher Beschaffenheit ist z. B. der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen, der bei gehöriger Analyse verlangt, daß Ding und Merkmal als verschieden doch Eins seyn sollen (vgl. Metaphysik 2. §. 217). Ein Beispiel, daß in gewissen Fällen keiner von beiden als Einerlei gedachten entgegengesetzten Begriffen zurückbleibt, giebt der Begriff des Ich; denn hierbei bleibt weder das Glied, das bis dahin für ein reales Subject gehalten wurde, in dieser Bedeutung stehen, noch das, was als das Object angesehen wurde: der ganze Begriff löst sich schließlich darin auf, daß man einsieht, *das Wort Ich deutet einen sehr verwickelten, von vielerlei Causalverhältnissen abhängigen Denkproceß an.* Es erscheint also die obige Auffassung Trendelenburg's von der Bedeutung des Widerspruchs mangelhaft: man muß auch auf dem sogenannten logischen Gebiete den Widerspruch als *ein Zeichen von mancherlei verschiedenen Denkverhältnissen* ansehen, die sich dadurch verrathen und deren Natur in jedem einzelnen Falle besonders aufzusuchen ist, sowie in der Mathematik es andere ähnliche Zeichen giebt, die auf besondere in dem Problem liegende, bis dahin aber nicht beachtete Voraussetzungen hinweisen. Ein Widerspruch ist hiernach etwas sehr Nützliches: er ist ein *Fehlerzeichen*; und *gewisse Fehler müssen nothwendig erst gemacht seyn, ehe man sie erkennt und sie beachten kann.*

7. Die mit der genannten Ansicht von dem Widerspruche zusammenhängende Auffassung, die Trendelenburg von der Definition giebt, wobei auch von ursprünglichen Begriffen (es bleibt für mich unentschieden, was hiermit gemeint seyn soll) gesprochen wird, ist schon früher vom Standpunkte Herbart's abgelehnt. Ebenso muß aber auch die Anwendung zurückgewiesen werden, die von jener Ansicht auf die Herbartsche Metaphysik gemacht wird. Tr. sagt nämlich: „Wenn Herbart einen Widerspruch in den Erfahrungsbegriffen nachweisen will, so bedarf es eines nothwendigen Satzes, der jede ihn treffende Verneinung abweist und zerfallen läßt." Dieser Satz soll nun in der Erklärung liegen, die Herbart vom Seyenden giebt. „Diese Erklärung ist die rein begriffliche That, gleichsam die aprioriſche Basis der ganzen Metaphysik, das durchgreifende Maß für das, was in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen denkbar oder nicht denkbar, möglich oder unmöglich sey. An der Deduction des Seyenden gemessen, tragen daher jene Erfahrungsbegriffe einen Widerspruch in sich. In unseren Erfahrungsbegriffen verletzen wir die absolute Position, welche unverletzlich bleiben muß (Met. §. 205)." Andrerseits aber heißt es weiterhin, daß dieses Verfahren bei Herbart zwar das allgemeinere sey, sich bei ihm jedoch auch ein andrer Weg finde, Widersprüche nachzuweisen, nämlich so, daß an dem Prädikate selbst unmittelbar und ohne erst das Seyn, womit es vereinigt werden soll, herbeizuziehen, der Widerspruch erkannt werde. Diese zweite von dem besonneneren ersten Verfahren verschiedene Art, einen Widerspruch nachzuweisen, habe einige Aehnlichkeit mit der tumultuariſchen Behandlung des Widerspruchs in der dialectiſchen Methode des reinen Denkens.

Diese ganze Auffassung nun ist entschieden unrichtig. Wer Herbart's Gedankengang genau kennt und versteht, weiß, daß der Umstand, daß man kein in der Empirie Gegebenes absolut setzen d. h. für ein Seyendes halten kann, eben nur die Folge hat, daß man es, wie Herbart sagt, für Schein oder, wie ich sagen würde, für ein Geschehendes erklären muß, aber nicht die Folge, daß der Begriff eines solchen Empiriſchen

sich selbst widerspricht. Allerdings kann man sagen, daß ein solcher Begriff auch dem Begriffe des Seyenden widerspricht, was die Meinung Trendelenburgs, nach welcher eben nur dann ein Widerspruch möglich seyn soll, wenn ein andres schon Festgestelltes vorhanden ist, ausdrücken würde: aber dies ist eben nicht das, was Herbart durch die Nachweisung der Widersprüche in gewissen Erfahrungsbegriffen selbst aufdeckt. Der von Trendelenburg citirte §. 205 durfte in der obigen Gedankenverbindung gar nicht erwähnt werden; denn da heißt es ganz deutlich: „Sehr leicht verletzbar ist die absolute Position. Wüßte das der gemeine Verstand, so hätte er nicht so viele Dinge für real gehalten, von denen sich hintennach findet, daß sie nur Erscheinungen seyn können;" es heißt also daselbst nicht: „wüßte das der gemeine Verstand, so hätte er — die Erfahrungsbegriffe für widersprechend gehalten." Die Sache verhält sich also grade umgekehrt, als Trendelenburg sie auffaßt: das von ihm nicht als besonnen bezeichnete Verfahren ist das richtige und es könnte dies leicht durch die spezielle Formulirung der einzelnen Widersprüche in den fraglichen Erfahrungsbegriffen gezeigt werden, wenn dies nicht eben in den entsprechenden §§. der Herbartschen Schriften schon geschehen wäre. Das Einzige, was man in Bezug auf diesen Gegenstand zugestehen könnte, wäre, daß die Darstellung bei Herbart vielleicht mitunter nicht ganz rein gehalten ist und namentlich die verschiedenen Fehler, die in den gewöhnlichen empirischen Begriffen und deren Anhängseln liegen, so dargestellt zu seyn scheinen können, als ob sie alle nur unter den Begriff des Widerspruchs fielen. Am deutlichsten läßt sich dies z. B. an den verschiedenen Fehlern zeigen, die in dem Begriffe des Ich oder auch in den gewöhnlichen Begriffen von der Causalität liegen, und Trendelenburg mag in solchem Sinne Recht haben, wenn er sagt, daß wenn man auf die Sache und nicht bloß auf die Worte gehe, in manchen Fällen keine Widersprüche da seyen.

8. An einer späteren Stelle ist von Herbart's Lehre der Selbsterhaltungen oder des wirklichen Geschehens die Rede und

es wird versucht, auch in dieser zurückgebliebene Widersprüche nachzuweisen. Da mir die hierüber schon anderweitig geführten Verhandlungen unbekannt sind, so bleibt mir zwar das Meiste von den Worten Trendelenburg's über diesen Gegenstand unverständlich und dunkel; dennoch kommen einige Sätze vor, auf die sich etwas erwiedern läßt, was vielleicht zur Orientirung brauchbar ist.

Tr. sagt nämlich: α. „Die Qualitäten verhalten sich unter einander wie entgegengesetzte Größen, wie + und —. Dies ist die zweite Voraussetzung (nämlich bei Herbart's Deduction der wirklichen Causalität). Diese Voraussetzung erklärt weder, woher der Begriff der Negation stamme, noch begründet sie die Analogie der positiven und negativen Größen, welche wenigstens auf dem Gebiete der Mathematik, dem sie entnommen sind, auf Bewegung im Raum und auf Zeit im Ursprung der Zahl führen, und daher ohne Weiteres vom Makel des Widerspruchs nicht rein sind."

Daß in der Darstellung bei Herbart, wie er sich das Entstehen einer wirklichen Begebenheit, wie einer Empfindung, oder allgemein, eines ersten, primitiven Ereignisses in einem Realen denkt, mancherlei Fehler enthalten sind, habe ich in meiner Kritik der Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik selbst hervorgehoben; sie liegen aber nicht da, wo Tr. sie sucht. Für den Standpunkt Trendelenburg's kann überhaupt, glaube ich, ein Unternehmen, sich das Entstehen eines solchen Ereignisses verständlich zu machen, gleichfalls kaum eine Bedeutung haben; es liegt zwischen seiner und Herbartscher Philosophie auch hier ein starker Contrast, indem Tr., wenn ich sonst seine Ansicht richtig verstehe, unter dem (von ihm mißbrauchten) Ausdrucke „Bewegung" gerade ein Geschehen oder ein Thun als etwas Ursprüngliches setzt, während Herbart keineswegs der Zeit nach das Geschehen später als das Seyende, aber doch logisch erst das Seyende und dann das Geschehen denkt. Die Voraussetzung aber, daß sich ein Paar Realen entgegengesetzt sind, wird im Beginn jener Darstellung als schon erwiesen angenom-

men, und sie ist erwiesen nicht bloß aus den spezifischen Unterschieden und Gegensätzen, die innerhalb der Empfindungscontinuen und unter denselben, also allgemein gesagt, in dem Scheine auftreten, sondern es kann auch a priori dargethan werden, daß, wenn eine Welt voll mannigfaltiger, specifisch verschiedener Ereignisse möglich seyn soll, ihr auch eine Welt specifisch unterschiedlicher Ursachen zum Grunde liegen muß. Die Herbartsche Philosophie läßt daher mit vollem Rechte die Realen in unbestimmt viele Genera zerfallen und diese wiederum in unbestimmt viele Species, und statt zu fragen, woher die Gegensätze unter den Realen kommen, ist viel eher auszusprechen, daß Herbart selbst diesen seinen Gedanken lange nicht genug benutzt habe, wie oben gezeigt worden ist. Andrerseits darf man auf die Analogie mit den positiven und negativen Größen gar keinen Werth legen; ihre Anwendung ist bei Herbart nur ein didactisches Hilfsmittel, um den beabsichtigten Begriff näher zu bringen, und es kann ihm nicht von fern einfallen, den Vergleich mit $+\gamma$ und $-\gamma$ wörtlich und im Ernste zu nehmen, weil er wohl weiß, daß der letztere Gegensatz ein bloß formaler, der Gegensatz unter den Realen aber ein qualitativer und wesentlicher ist. Uebrigens habe ich es in meiner oben erwähnten Schrift längst angedeutet, daß ich in Bezug auf die Theorie des wirklichen Geschehens eine abweichende Ansicht von Herbart habe. Ich bin der Meinung, daß wir die Entstehung eines primitiven Ereignisses (was Herbart mit unglücklicher Wahl des Ausdrucks eine Selbsterhaltung nennt) nicht in dem Sinne deduciren können, daß dabei kein dunkler Punkt für die Erkenntniß übrig bliebe, sondern, wie dies mit allen anderen Causalverhältnissen der Fall ist und wie es mit allen brauchbaren Untersuchungsmethoden übereinstimmt, nur die Bedingungen anzugeben im Stande sind, wenn ein solches oder ein andres Ereigniß eintreten soll: das Ereigniß selbst muß dann als Factum genommen werden. Dies näher zu erörtern, gehört jedoch nicht hierher.

β. Tr. fährt fort: „Die dritte Voraussetzung (für die

Deduction des w. G.) ist das Zusammen. Wir behaupten, daß dieser Begriff ohne die Bewegung nicht zu denken und insofern in der vermeintlichen Lösung der Widerspruch geblieben ist; denn die Bewegung ist grade nach Herbart das bekannteste sinnliche Bild des Widerspruchs in der Veränderung. — Zunächst sind doch die Realen für sich A, B, C und dann sind sie zusammen, indem sie wider die Negation bestehen. Dazwischen liegt in der Wirklichkeit wie für den vereinigenden Gedanken die Bewegung. — Mag man noch so abstract denken, als man will, indem man sagt, in dem Zusammen liege keine Bewegung, die geschehe, sondern nur eine unmittelbare Beziehung, die gesetzt sey: wie ist es denn möglich, daß das A, das an sich gesetzt ist, und das B, das ebenso an sich gesetzt ist, zu der unmittelbaren Beziehung gelange?"

Werden diese Sätze bloß von ihrer formalen Seite aufgefaßt, so begreift man kaum, was für Bedenklichkeiten ihnen eigentlich zum Grunde liegen. Wenn ich denke, zwei Dinge berühren sich nicht, und dann, dieselben zwei Dinge berühren sich, so scheint allerdings den Worten nach Trendelenburg anzunehmen, daß die Dinge auch in Wirklichkeit der Successión unsrer Gedanken nachgefolgt seyen, und er möchte vielleicht behaupten, daß sie selbst schon bei dem Gedanken, sie berühren sich nicht, in Bewegung wären, da in jenem Gedanken selbst schon Bewegung liege. Herbart meint dies nun nicht, sondern er unterscheidet die Successión seiner Gedanken von der Successión bei dem Ortswechsel der Dinge. In Bezug auf diese letztere lehrt er nun bekanntlich, daß, wenn man von aller Causalität absieht, die Realen ebenso gut in räumlicher Bewegung, als in räumlicher Ruhe gedacht werden dürfen, weil aus dem Begriffe des Ortes und seines Wechsels, überhaupt aus dem Begriffe des Raumes in keinerlei Weise eine reale und wirksame Determination für die Realen entnommen werden könne. Dies heißt umgekehrt mit anderen Worten: feste und constante Lokalisirung der Realen setzt ein bestimmtes, dauerndes Causalverhältniß voraus. Dies ist gewissermaßen der

erste Fundamentalsatz der Herbartschen Naturphilosophie, der seine Prämissen in lauter formalen Begriffen hat, für deren Verwendung auf einem so abstracten Standpunkte der Ueberlegung gar kein Hinderniß stattfindet. Unter der Voraussetzung, daß es unbestimmt viele Realen mit entgegengesetzten Naturen giebt, von denen man ebenso berechtigt ist, zu sagen, sie befinden sich alle in Bewegung (d. h. wir berücksichtigen noch keinen Grund constanter Lokalisirung derselben), als anzunehmen, daß sie alle in Ruhe sind, giebt es eine außerordentliche Wahrscheinlichkeit, daß ein Theil derselben hier und da in Berührung kommt und hierdurch die formale Bedingung einer Causalität, also auch möglicher Weise einer constanten Lokalisirung eintritt. Ohne Zweifel setzt hier also Herbart Bewegung voraus; er hält auch die Bewegung für das Ursprünglichere und wird nicht im Mindesten in dieser Annahme dadurch gestört, daß er im Begriffe der Bewegung d. h. in der Gedankenform, in der wir die unter der genannten Abstraction anzunehmende Nichtgebundenheit der Realen an einen bestimmten Ort uns vorstellen wollen, unvermeidlich etwas Widersprechendes findet, was aber weder den Begriff des Realen noch den Begriff der Causalität trifft*). Ganz anders jedoch erscheint die Sache, wenn es sich nicht überhaupt bloß um irgendeine Lokalisirung und um irgendeine Causalität, sondern um eine spezielle Lokalisirung und eine spezielle Causalität handelt, sowie die specifischen Unterschiede in der Erscheinungswelt sie andeuten. Dann genügt es nicht bloß, aus der Voraussetzung sich selbst überlassener Wesen und deren ganz allgemein angenommenen Gegensätzen die Möglichkeit abgeleitet zu haben, daß sich einem vorstellenden Subjecte das Schauspiel eines physikalischen Ereignisses, einer sogenannten

*) Nur psychologisch ist die Bewegung nichts Andres, als „ein natürliches Mislingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung"; objektiv und wirklich ist die Bewegung die Ursache, warum die Zusammenfassung mislingt. Herbart läugnet nicht die Objektivität der Bewegung, sondern sie versteht sich bei ihm, wie bei Aristoteles, für alle Naturforschung ganz von selbst.

Massenbildung u. dgl., darbiete, sondern die Prämissen sind zu specialisiren, damit die Conclusionen den individuellen Erscheinungsformen entsprechen: ganz so, wie man aus der Voraussetzung von Massen und zwei in entgegengesetzten Richtungen bewegenden Kräften zwar einen Umlauf der Massen herleiten kann, aber für den Fall, daß das System der Bewegung ein stabiles seyn soll, genöthigt ist, unter jene Voraussetzungen noch andere aufzunehmen. Jetzt, wo das Auge auf die gegebenen Causalverhältnisse der Natur als einer Außen- und Innenwelt gerichtet und schon früher davon überzeugt ist, daß dieselben auf verschiedene Weise die Thaten eines vorausseh enden Denkens indiciren, unter denen unsre eigene vernünftige Existenz innerhalb unsres Erfahrungskreises obenan steht, kann jener aus unseren dürftigen Prämissen gefolgerte Weltursprung nicht genügen: man sieht ein, daß unter jenen Voraussetzungen die Welt nicht geworden seyn kann, also auch jetzt nicht besteht, daß vielmehr sowohl innere Beziehungen der Wesen zu einander d. h. Skalen qualitativer Coordinationen und Subordinationen, auf deren Grundlage sich ein natürliches System logischer Ordnung aufbauen kann, als auch bestimmte Determinationen der von den primitiven Ereignissen ausgehenden Entwicklungen des inneren Lebens der Wesen, denen wiederum die Raum- und Zeitverhältnisse entsprechen, sowie noch manche andere Bedingungen dazu gehören, deren Gesammtheit sich in dem Gedanken zusammenschließt: die Welt, wie sie ist und fortbesteht, ist eine That Gottes.

Können wir uns hiernach auch keineswegs der Auffassung anschließen, die Trendelenburg über das Verhältniß des Zweckes zur Causalität hegt, wonach in dem Zwecke, inwiefern in ihm die künftige Wirkung zur Ursache gemacht und das künftige Ganze zur Bestimmung der werdenden Theile genommen werde, dies umgekehrte Verhältniß dem Begriffe der nach der Zeitfolge wirkenden Causalität widersprechen und der Zweck daher, an der wirkenden Ursache gemessen, zu nichte gehen soll, sondern meinen vielmehr, daß hier in Trendelenburg's Darstellung selbst bedeu-

tende Unklarheiten und Widersprüche liegen (was näher darzuthun vielleicht einmal eine Gelegenheit seyn wird): so muß die Herbartsche Philosophie doch andrerseits ihre völlige Uebereinstimmung mit ihm bereitwillig äußern, wenn er sagt, daß der durchgeführte Zweck zu der Vielheit der Realen die Einheit des Gedankens hinzuthue oder genauer, aus der Einheit des Gedankens die Vielheit der Realen bestimme. Hiermit ist wenigstens dem Vers. dieser Zeilen nichts Neues gesagt: denn er hat, so lange er Herbart's Philosophie kennt, die Ueberzeugung gehegt, daß sie, weil unter den Erkenntnißformen genau unterscheidend, in den Theilen der Metaphysik die Welt erst zu verstehen, in deren letztem Theile aber, den Herbart nach Herkommen Theologie nennt, die Welt auch zu begreifen versucht, was ohne die Idee Gottes nicht angeht!

Dorpat im November 1854.

---

## Ueber die Gränzen des mechanischen Princips der Naturforschung.

Von C. H. Weiße.

(Zweiter Artikel.)

Wir haben in unserm ersten Artikel den Begriff des Naturmechanismus im engeren und eigentlichen Sinn durch den Begriff des beharrenden, quantitativ unveränderlichen Stoffes abgegränzt, dessen Bewegungen dem festen Gesetze folgen, welches von der allgemeinen Natur dieses Stoffes, in Verbindung mit der eben so allgemeinen oder noch allgemeineren, mathematischen Natur der Zeit und des Raumes seine Bestimmungen empfängt. Wir ließen uns in der Feststellung dieser Gränze nicht stören durch den Umstand, daß es neben den in engerer Wortbedeutung mechanischen Bewegungen dieses Stoffes oder dieser Stoffe noch eine vielumfassende Classe räumlicher Bewegungen giebt von nicht minder streng mathematischer Gesetzlich-

keit und mit jenen zu Einem Zusammenhange wechselseitig in einandergreifender Wirkungen und Gegenwirkungen verbunden: die Bewegungen der s. g. imponderablen Naturen, welche eben nicht Stoffe in dem der Mechanik zum Grunde liegenden Wortsinn, nicht Substanzen oder auch außer der Bewegung beharrende Substrate räumlicher Bewegung sind. Wir fanden es zwar an sich selbst nicht unzulässig, den Begriff des Mechanischen in dem weiteren und unbestimmten Sinne, der sich in dem Munde Vieler an dieses Wort geknüpft hat, auch auf die imponderablen Naturerscheinungen auszudehnen, aber wir mußten uns entschieden gegen diese Erweiterung des Wortgebrauchs in sofern erklären, als sich darin die in der heutigen Physik nur allzu verbreitete Neigung kund giebt, diese Erscheinungen mit den mechanischen, die es wirklich sind, auch in den Puncten, welche der Sitz des Unterschiedes zwischen beiden sind, über einen Leisten zu schlagen und ihnen ein Substrat, analog der wägbaren Materie anzudichten, in einer Weise, wodurch der gegebene und erfahrungsmäßig streng abgegränzte Begriff dieser Materie nicht minder, wie der Begriff jener immateriellen, wenn gleich dem strengen Gesetz mathematischer Phoronomie gehorchenden Erscheinungen, verunstaltet wird. Das Ergebniß unserer dortigen Untersuchung als festgestellt voraussetzend, gehen wir jetzt zu der verwandten Frage über nach der Abgränzung des im wahren Wortsinne mechanischen Geschehens im Gebiete jener stofflichen Bewegungen selbst, die an dem in quantitativer Unwandelbarkeit beharrenden Stoffe erfolgen, dergestalt, daß in ihnen überall dieser Stoff selbst oder seine Theile das sich Bewegende sind.

Auch hier begegnet uns, zwar nicht als der einzige, aber als der nächste Gegner, gegen den wir den Begriff der innern Gränze des mechanischen Princips innerhalb dieses stofflichen Gebietes auf ganz entsprechende Weise zu vertreten haben werden, wie im Vorhergehenden den Begriff der äußern Gränze nach der Seite jener immateriellen Bewegungen, die man nur im weiteren und uneigentlichen Sinne, nicht im engeren und

eigentlichen, mechanische nennen kann, der Atomismus. Die atomistische Naturansicht führt die nivellirenden Tendenzen, welche dort sich in dem Bestreben kund gaben, die Erscheinungen der unwägbaren Natur mit denen der wägbaren auf dieselben Principien streng mechanischer Erklärung zurückzuführen, innerhalb des eigenthümlichen Gebietes der letzteren mit gleicher Hartnäckigkeit fort. So wenig, wie dort den Unterschied zwischen den räumlichen Bewegungen eines körperlichen Substrates und den nicht minder räumlichen oder raumzeitlichen, durch Raum und Zeit gemessenen Bewegungen, in denen kein beharrendes Substrat sich von seiner Stelle bewegt: eben so wenig giebt sie hier an oberster und letzter Stelle einen Unterschied von Bewegungen zu, in denen das körperliche Substrat eben nur den Ort verändert, und solchen, in denen das Substrat neben dieser Veränderung auch noch andere Veränderungen erleidet, solche, die nicht aus einer Ortsveränderung seiner letzten Theile erklärt oder darauf zurückgeführt werden können. Sie vermag freilich nicht in Abrede zu stellen, daß für den Augenschein diese zwei Classen von Bewegungen sehr bestimmt sich von einander abscheiden. Aber wenn sie in dem weiten Gebiete der Erscheinungen des Unwägbaren dem Augenschein Trotz geboten hat, welcher dort auch nicht die leiseste Spur eines in der Bewegung Beharrenden hat zeigen wollen, — das Gesetz der Bewegung als solches natürlich ausgenommen, welches von der idealistischen Naturanschauung eben so bereitwillig anerkannt wird, wie von dem atanistischen Realismus: — so fällt es ihr begreiflicher Weise nicht schwer, demselben Augenschein zum Trotz das entsprechende Resultat, welches sie dort durch die Fiction von Substanzen zu gewinnen wußte, die sich durch ihre Feinheit der sinnlichen Wahrnehmung entziehen, im gegenwärtigen Fall durch eine Fiction von Theilen der wägbaren Substanz zu erreichen, deren Kleinheit sie gleichfalls außerhalb des Bereiches dieser Wahrnehmung, nicht blos der unmittelbaren, sondern auch einer jeden mikroskopisch noch so sehr geschärften, stellt. Die vorausgesetzten Bewegungen dieser Theile dienen ihr auf ganz entsprechende Weise, die qualitativen

Veränderungen der wägbaren Körper zu erklären, — unter welchen hier auch die Veränderungen des Volumens und der specifischen Schwere inbegriffen sind, — wie sie dort die Erscheinungen des Lichtes und der Wärme, des Magnetismus und der Elektricität aus Bewegungen der Aetheratome zu erklären unternommen hatte. Daß sie, wie wir in unserm ersten Artikel bemerklich machten, mit beiden Annahmen nicht allein über den, allerdings nur die Oberfläche der wahrhaften Empirie, nicht ihren eigentlichen Vollgehalt darstellenden, Augenschein hinausgeht, sondern auch zu den gewichtigsten Thatsachen der wissenschaftlichen Empirie sich in Gegensatz stellt, indem sie die Gränzen für Nichts achtet, welche die methodische Erfahrung als solche den Thatsachen gestellt hat: auch dies läßt sie sich in dem einem Fall so wenig, wie in dem andern, kümmern. Wie sollte sie auch, nachdem sie den größeren Anstoß überwunden, der unstreitig in der Ausdehnung des Begriffs der beharrenden Körpersubstanz über die Gränzen hinaus lag, welche diesem Begriffe durch das Newtonsche Gravitationsgesetz gestellt waren, sonderliche Scheu vor dem geringeren tragen? Ist es ja doch vielleicht eben nur der philosophische Forscher, aber kein Anderer, welcher einen Anstoß daran nimmt, daß sie den intensiven Maaßstab der Abschätzung des Quantums der Materie, welchen die moderne Chemie auch für ihre elementarischen Stoffe festgestellt hat, durch die Voraussetzung einer atomistischen Zusammensetzung dieser Stoffe mit einem extensiven zu vertauschen trachtet!

In der That zwar mußte sich, bei Anwendung der atomistischen Hypothese auf die wägbaren Körper, dem Physiker, der an der Hand der Mathematik das Reich der Erfahrung durchwandert, noch ein Einwurf eigenthümlicher Art entgegenstellen, von welchem die atomistische Erklärung des Unwägbaren nicht in gleicher Weise getroffen wird. Ein solcher nämlich ergiebt unmittelbar sich aus jenem intensiven oder dynamischen Maaßstabe der Abschätzung des Quantums der Materie, dessen sich die Physik, so lange sie das Newtonsche Princip nicht geradezu Lügen strafen will, doch nicht entschlagen kann, wenn

auch ihr Trachten darauf geht, demselben, eben durch die atomistische Hypothese, einen extensiven Maaßstab unterzuschieben. Wie nach jenem Princip die materielle Grundkraft der Anziehung nothwendig in das räumlich Unendliche geht, in abnehmendem Verhältniß zwar mit der Größe der Abstände, und nicht im einfachen, sondern im quadratischen Fortschritt abnehmend, aber doch so, daß in keiner auch noch so großer Entfernung die Kraft der Anziehung ganz verschwindet: so entspricht nach mathematischer Nothwendigkeit dieser Erstreckung in's Unendliche auch die Möglichkeit einer Theilung dieser materiellen Grundkraft in's Unendliche. Da nun nach demselben Princip die Kraft überall als proportional der Masse gedacht werden muß: so wird mit gleicher Nothwendigkeit jener Theilbarkeit der Kraft auch eine Theilbarkeit der Masse in's Unendliche als entsprechend gedacht werden müssen; die Masse, die wägbare Materie wird also nicht als bestehend aus Theilen gedacht werden dürfen, die nach rein physikalischem Gesichtspunct nicht wiederum in Theile zerlegt werden könnten. Die Richtigkeit dieses Schlusses wird, so viel ich weiß, von den Physikern, auch den dem Atonismus huldigenden, jetzt allgemein zugegeben. Man wird nicht leicht einen Physiker antreffen, der, wenn er auf die vorausgesetzten Molecüle der wägbaren Körper zu sprechen kommt, nicht ausdrücklich die Bemerkung beifügte, daß eine unbedingte Untheilbarkeit auch für diese Molecüle nicht zu beanspruchen sey; er hält sich aus angeblich empirischen Gründen der Existenz dieser Molecüle für versichert, ohne aber im mathematischen Sinn ihre Zerlegbarkeit in kleinere und immer kleinere Theile zu leugnen. Wie sich zu diesem Zugeständniß die von einigen Physikern und neuerdings auch von Fechner aufgestellte Hypothese schlechthin ausdehnungsloser Atome verhält, die zu diesem Behufe von den Molecülen der chemischen Elemente ausdrücklich unterschieden werden sollen, dies können wir hier nicht näher untersuchen. Doch wollen wir unsere Besorgniß nicht verhehlen, daß durch eine in dieser Weise sublimirte Atomistik dem einfachen Thatbestande des Begriffs der materiellen Substanz, so wie er aus der in unserm

ersten Artikel bezeichneten Abfolge der physikalischen und chemischen Entdeckungen hervorgeht, größere Gewalt noch angethan werde, als durch die vulgäre Atomistik der bloßen Empiriker. Denn es scheint sich daraus die Nothwendigkeit einer Auflösung auch der physikalischen Grundkräfte in Kraftatome zu ergeben, welche dem Begriffe der ersteren, wie ihn nicht nur die Speculation, sondern auch eine unverkünstelte Empirie zu fassen lehrt, schnurstracks widersprechen würde. — Dem übrigens sey, wie ihm wolle: der Umstand, daß die Physiker im Allgemeinen, obschon ihnen jener aus der Natur der ponderablen Substanz zu entnehmende Einwand nicht hat entgehen können, nichtsdestoweniger auch in Bezug auf sie der atomistischen Hypothese so geneigt geblieben und sogar neuerdings immer mehr geneigt geworden sind, läßt allerdings auf das Vorhandenseyn von Thatsachen schließen, durch deren Hervortreten gerade in der neuern empirischen Forschung die Ansicht von einer atomistischen Zusammensetzung der wägbaren Stoffe ausdrücklich eben als solcher für den Gesichtskreis dieser Forschung begünstigt worden ist. Zwar wäre es wohl denkbar, daß auch ohne besondere Thatsachen solcher Art nur die allgemeinen Beweggründe, welche wir bereits in unserm ersten Artikel besprochen haben, die eben bezeichnete Wirkung hervorgerufen hätten. Auch scheint es, so viel die Physiker im engern Sinne betrifft, in der That so, daß ihre Denkweise in jüngster Zeit hauptsächlich durch das Verfahren bestimmt worden ist, welches in so großem Umfange den Erscheinungen der unwägbaren Natur gegenüber Platz ergriffen hat. In dieser Ansicht kann uns unter Andern auch das Glaubensbekenntniß Fechner's in seiner Schrift über die Atomenlehre (S. 34) bestärken, daß in den von ihm ausgehobenen Puncten, bei denen vorzugsweise der unwägbare Aether in Anspruch genommen werde, die bindendsten Gründe für den Atomismus der Körperwelt liegen. Dagegen bietet uns die neuere Entwickelungsgeschichte der allgemeinen Naturwissenschaft eine Thatsache, durch welche innerhalb eines weiten und auch auf die übrigen sehr einflußreichen Gebietes die jetzt vorwaltenden Ansichten unverkennbar

mehr, als durch alle anderen, beherrscht und geleitet worden. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, daß eben sie es ist, welche, in Verbindung mit den leitenden Maximen in der Behandlung der Imponderabilien, auch bei den Physikern am meisten dazu beigetragen hat, Erwägungen des vorhin erwähnten Inhalts, wenn solche sich ja hie und da in einer den atomistischen Ansichten Gefahr bringenden Weise hätten geltend machen wollen, zurückzudrängen und zum Schweigen zu bringen.

Die Thatsache, die ich meine, ist die der chemischen Aequivalente oder Atomengewichte. Zwar finde ich dieselbe in Fechner's Schrift nicht in der Weise betont, wie solches zu erwarten gewesen wäre, wenn auch dieser Forscher derselben auf die Gestaltung seiner Ansichten einen gleichen Einfluß zuerkannt hätte, wie mir scheint, daß sie in der allgemeinen Denkweise einen solchen behauptet. Ich vermag mir dies nur aus dem Umstande zu erklären, daß Fechner's Trachten wesentlich über die Sphäre, in welcher diese Erscheinung ihren Platz findet, hinaus, auf eine mehr metaphysische Gestalt der Atomistik ging, und er wohl gefühlt haben mag, daß das Verweilen in dieser Sphäre jenen Tendenzen eher eine Hemmung bereitet haben würde, als eine Förderung. Wir brauchen aber hier nur etwa, vieler anderer Schriften nicht zu gedenken, an die Darstellung Liebig's in seinen vielgelesenen „Chemischen Briefen" (Brief 4—5) zu erinnern, um die Art und Weise anschaulich zu machen, wie für das Bewußtseyn so Mancher, welche vorzugsweise in diesem Gebiete heimisch sind oder durch dasselbe den Durchgang zum Gewinn eines allgemeinen Standpunctes der Naturbetrachtung genommen haben, der Atomismus sich unmittelbar als selbstverständliche Consequenz aus jener ohne Zweifel in hohem Grad frappanten und überraschenden Thatsache ergeben mag. Ein jeder Stoff geht in die ganze Reihe chemischer Verbindungen, deren er empfänglich ist, nur in einem bestimmten Gewichtsverhältniß ein. Die Zahl dieses Verhältnisses kann verdoppelt, verdreifacht, in's Unbestimmte vervielfacht, aber sie kann nicht in Bruchtheile zerspalten werden. Die verschiedenen

Stoffe können in ihren Verbindungen sich einander vertreten, doch stets nur so, daß ein jeder in seinem eigenthümlichen Gewichtsverhältniß die Stelle einnimmt, die zuvor der andere in dem seinigen eingenommen hatte, der Sauerstoff mit dem Achtfachen, der Kohlenstoff mit dem Sechsfachen, der Stickstoff mit dem Vierzehnfachen, der Schwefel mit dem Sechzehnfachen der Einheit, die durch den Wasserstoff bezeichnet wird, u. s. w. Was könnte hier der Reflexion jenes Verstandes, der in aller auf Beobachtung und Rechnung angewiesenen Wissenschaft das vorwiegend thätige Organ ist, näher liegen, als der Versuch, die Erscheinung dieser beharrenden Gewichtsverhältnisse auf die Beschaffenheit der letzten körperperlichen Theile jener Stoffe zurückzuführen? Man braucht ja nur den Molecülen des Sauerstoffs ein achtfach größeres Gewicht zuzuschreiben, als den Molecülen des Wasserstoffs, den Molecülen des Kohlenstoffs ein sechsfach größeres, und so entsprechend den Molecülen eines jeden der übrigen Stoffe, um für jene Erscheinung auf dem gewöhnlichen mechanischen Wege die Erklärung zu finden. Fürwahr, die Illusion ist sehr begreiflich, daß mit jener epochemachenden Entdeckung, deren erste Aperçus wir dem deutschen Chemiker Richter verdanken, während sie sich in ihrer weiteren Ausbildung besonders an die Namen Berthollet und Berzelius geknüpft hat, dem Atomismus ein neues Fundament gewonnen sey, und dies in directer Anknüpfung an die allgemeine Ansicht über das Wesen der ponderablen Materie überhaupt und der verschiedenen chemischen Grundstoffe insbesondere, wie wir sie in unserm ersten Artikel als das Ergebniß der Entdeckungen Newton's und Lavoisier's bezeichnet haben. Der Neigung des Cartesischen Zeitalters, die Atome unter einander als gleichartig, und alle Verschiedenheit der Körper nur aus ihrer Bewegung hervorgehend zu denken, läßt sich in Bezug auf die Molecüle der wägbaren Körper schon nach jenen Grundansichten nicht wohl mehr Folge geben. Die Entdeckungen der Stöchiometrie belehren uns jetzt, daß an diesen Molecülen ursprüngliche Verschiedenheiten, zunächst und vor allem Andern des Gewichtes haften. Die Verschieden-

heit der chemischen Grundstoffe führt sich zurück in letzter Instanz auf das verschiedene Gewicht der Molecüle, aus denen diese Grundstoffe bestehen, welches constatirt wird durch die constanten Gewichtsverhältnisse, mit denen ein jeder dieser Stoffe in jede seiner chemischen Verbindungen eingeht. — In dieser Weise, ich wiederhole es, konnte man meinen, einen unmittelbaren Anschluß der restaurirten Atomenlehre an die Grundbegriffe der modernen Physik und Chemie gewonnen zu haben; und dies nicht durch künstliche Deutung irgend welcher verborgenen Beziehungen, sondern durch einen ganz natürlichen, ganz ungesucht von selbst sich darbietenden Schluß aus einer durch das ganze weite Gebiet der chemischen Naturerscheinungen sich hindurcherstreckenden, in allen Theilen dieses Gebietes sich bewährenden Gesammtthatsache. Wenn dieser Umstand nicht hinreicht, den Vorwurf nivellirender, den Thatbestand jener Grundbegriffe ausdrücklich, wenigstens von einer Seite, beeinträchtigender Tendenzen, den wir im Obigen gegen den Atomismus erhoben haben, zu entkräften: so dient er doch, es erklärlicher erscheinen zu lassen, wie man sich im Umkreis jenes Heerlagers über den Charakter und die Consequenz jener Tendenzen so vielfach und hartnäckig hat täuschen können, so in gutem Glauben bei der Meinung hat beharren können, daß man sich nicht blos mit dem Buchstaben, daß man sich auch mit Geist und Gehalt jener großen Entdeckungen der Neuzeit in voller Uebereinstimmung befinde.

Der solchergestalt durch die Ergebnisse der Stöchiometrie hervorgerufene Gedanke, die Phänomene der chemischen Verbindungen und Scheidungen zurückzuführen auf ein Zusammentreten und Auseinandertreten von Molecülen verschiedener Eigenschaften, unter denen die Verschiedenheit des Gewichtes als die durch die Erfahrung am unmittelbarsten bezeugte obenansteht, — dieser Gedanke würde, so scheint es, wenn er sich bewähren sollte, eine Erweiterung des mechanischen Princips der Erklärung von Naturerscheinungen über die Gränzen hinaus enthalten, welche ihm durch die Erfahrung gezogen sind, die sich nur an die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung als solcher hält.

Er würde eine solche Erweiterung enthalten in entsprechender Weise, wie die Zurückführung der imponderabeln Erscheinungen auf Bewegungen eines elastischen Aethersubstrates. Wie dort das weite Bereich dieser Erscheinungen, die sich durch ihre ideale Natur dem Mechanismus im engern Sinne zu entziehen scheinen, so würden hier die Processe der Entstehung jener Körper, welche für die sinnliche Wahrnehmung als solche die Träger des auch in ihr Bereich fallenden Mechanismus sind, für die mechanische Anschauung gewonnen werden; nicht zwar die Processe ihrer letzten Entstehung, aber doch ihrer Entstehung wechselseitig auseinander und aus ihren Grundstoffen, welche hiernach zugleich als die letzten oder eigentlichen Träger aller mechanischen Processe innerhalb der wägbaren Natur zu betrachten seyn würden. Indeß stellt sich doch bei einiger Aufmerksamkeit auf die in dieser Richtung zu gewinnenden Ergebnisse gar bald heraus, daß ohne die Hinzunahme anderer Hypothesen, die jedenfalls von der Erfahrung viel weiter abliegen, als die Annahme einer ursprünglichen Gewichtsverschiedenheit der elementarischen Molecüle, noch nicht viel für eine mechanische Erklärung der chemischen Erscheinungen gewonnen ist. Denn es läßt sich in keiner Weise auch nur die Möglichkeit absehen, wie aus *diesem* Unterschiede die für den Sinnenschein, und nicht für den Sinnenschein allein, sondern auch für die genauern Betrachtungen ihrer Wirkungen und Thätigkeiten so wesentlich unterschiedenen Eigenschaften sowohl der Grundstoffe selbst hervorgehen sollen, als auch der aus ihnen zusammengesetzten oder vielmehr aus ihrer Verbindung neu hervorgehenden Körper, welche bekanntlich ganz etwas Anderes, als nur augenfällige Combinationen der Eigenschaften des Einfachen sind. In der That haben sich auch hier die atomistisch gesinnten Empiriker nicht träge gezeigt, jene erste in Gemäßheit der stöchiometrischen Entdeckungen vorausgesetzte Grundverschiedenheit der grundstofflichen Molecüle durch hinzugefügte andere zu ergänzen, in der Absicht, um dadurch eine größere Leichtigkeit der mechanischen Erklärung dessen zu gewinnen, was auf Grund jener Voraussetzung allein in dieser Weise erklären zu wollen,

doch ihren eigenen Blicken sich als ein gar zu hoffnungsloses Unternehmen darstellen mußte. Man bemerke nur, wie schnell in Liebig's Darstellung, nachdem er aus den sich gleich bleibenden Mischungsverhältnissen der Stoffe das Daseyn der Atome und ihrer Gewichtsverschiedenheiten erschlossen hat, nun auch die Voraussetzung anderweiter Unterschiede dieser Atome zur Hand ist; vorab die Unterschiede ihrer räumlichen Gestalt, woraus sich die Phänomene der Krystallisation erklären sollen, die bekanntlich bei den verschiedenen Stoffen und Stoffverbindungen verschiedene stereometrische Gestalten zeigt. Mit besonderer Vorliebe sehen wir Liebig bei dem Phänomen der Isomorphie verweilen, während dagegen Fechner, gegen die Erscheinungen des Chemismus, wie vorhin erwähnt, im Allgemeinen gleichgültiger und ihrer Beweiskraft für seine Zwecke, so scheint es, einigermaßen mistrauend, doch aus eben diesem Gebiete die Phänomene der Isomerie und die damit zusammenhängenden der Polymerie und Metamerie sich ausgesucht hat, um sie, wenn auch nur als Gründe zweiter Ordnung, für die atomistische Theorie zu verwerthen. „Die Bekanntschaft mit den isomorphen Substanzen stellt die Thatsache außer allen Zweifel, daß ihre Atome einerlei Gestalt besitzen und von gleicher Größe sind, und wenn wir sehen, daß bei der Vertretung eines Körpers durch einen andern die Krystallform der Verbindung eine andere wird, so müssen wir voraussetzen, daß diese Aenderung davon abhing, daß die Atome dieses andern Körpers eine andere Gestalt besitzen, oder nicht denselben Raum in der Verbindung ausfüllen." So Liebig (Chem. Briefe, S. 80 der ersten Ausg.). Niemand kann sich darüber täuschen, wie weit diese Schlußfolge über die in den unleugbaren Erfahrungsthatsachen der Stöchiometrie als solcher gegebenen Prämissen hinausschießt. Noch weiter läßt Fechner jene eigenthümlichen Charakterzüge des chemischen Atomismus hinter sich, wenn er als das für die Atomistik in seinem Sinne allein schlagende Beweismoment aus dieser Sphäre nur die Fälle hervorhebt, wo Körper von ganz gleicher chemischer Zusammensetzung dennoch verschiedene, auch wohl, namentlich bei der Ge-

staltung ihrer (übrigens gleichen und nur in der Richtung der Abfolge ihrer Theile entgegengesetzten) Kryſtalliſationsformen und bei ihrer Einwirkung auf die Polariſation des Lichtes, entgegengesetzte Eigenſchaften zeigen (a. a. O. S. 37 f.). Dies nämlich, meint Fechner, laſſe ſich durchaus nur aus Verſchiedenheiten in der Anordnung oder Gruppirung der Atome oder Atomencombinationen erklären, aus denen ſie, der eine genau in demſelben Verhältniß, wie der andere, zuſammengeſetzt ſind. Die dynamiſche Anſicht habe für dergleichen Erſcheinungen keine auch nur mögliche Erklärung, wenn man anders nicht leere Worte für eine Erklärung gelten laſſen wolle.

Das hier bezeichnete Verfahren zweier Forſcher, welche beide wir, jeden in ſeiner Sphäre, ohne Zweifel als eine Autorität in Sachen der naturwiſſenſchaftlichen Empirie betrachten dürfen, iſt nun wohl nicht geeignet, von der unmittelbaren Förderung einen hohen Begriff zu erwecken, welche die mechaniſche Erklärungsweiſe jener Erſcheinungen des chemiſchen Gebietes, die ſich bisher dieſer Erklärungsweiſe zu entziehen ſchienen, von den Entdeckungen der Stöchiometrie zu erwarten hat. Möchte immerhin, was wir unſrerſeits keineswegs zugeben, aus dieſen Entdeckungen die zwingende Nothwendigkeit hervorgehen, die chemiſchen Elemente als beſtehend ein jedes aus materiellen Kleinkörpern von eigenthümlichem, wenn nicht an ſich ſelbſt, ſo doch durch ihr Verhältniß zu anderen genau beſtimmbarem Gewicht zu betrachten: ſind uns dadurch die Kräfte, welche in dieſen Verbindungen nicht etwa blos eine gegenſeitige Ausgleichung, ſondern eine totale Umwandlung ihrer Eigenſchaften herbeiführen, auch nur im Geringſten verſtändlicher geworden? Offenbar ſo wenig, wie die Eigenſchaften, die auch jeder dieſer Stoffe, einzeln für ſich betrachtet, für die ſinnliche Wahrnehmung bietet, und wie die Metamorphoſen der Geſtalt, die er unter dem Einfluß unwägbarer Agentien, beſonders der Wärme, für ſich, in ſeiner Abgeſchiedenheit von anderen erfährt. In der einen wie in der andern Beziehung wird Nichts, ein für allemal gar Nichts aus der ſtöchiometriſchen Natur der vorausgeſetzten Molecüle als ſol-

cher erklärt: sondern wenn man etwas herausbringen will, das wie eine mechanische Erklärung aussieht und worin die Molecüle eine Rolle spielen, so ist man genöthigt, den Molecülen außer ihren stöchiometrischen Eigenschaften noch andere anzudichten, von denen die Stöchiometrie als solche nichts weiß, und überdies noch einen Apparat von Kräften herbeizuschaffen, welche, in den einzelnen Molecülen ihren Sitz nehmend und aus ihnen heraus, doch nicht auf gleichmäßige, sondern nach Beschaffenheit der Umstände auf ganz verschiedenartige und selbst auf diametral entgegengesetzte Weise wirkend, die Molecüle sowohl in den Grundstoffen, als auch in den chemischen Verbindungen zusammenbringen, aber sie im Zusammenbringen zugleich, bald in dieser, bald in jener Richtung auseinanderhalten. Liebig bringt seine Erklärung der Isomorphie einzig und allein durch die Annahme bestimmter stereometrischer Gestalten der Molecüle zu Stande, welche für gewisse, auch stöchiometrisch verschiedene Molecüle dieselben, für andere nicht dieselben seyn sollen, für deren Existenz er aber schlechterdings keinen andern Beweis, als den aus den Krystallisationsformen als solchen entnommenen, aufzutreiben weiß. Und wollten wir uns selbst entschließen, auf Grund der Voraussetzung, daß die elementarischen Molecüle doch einmal nicht zu umgehen seyen, diesen Beweis als vollgültig passiren zu lassen, so wäre damit noch immer nicht erklärt, wie es zugeht, daß bei jenen Niederschlägen aus gemischten Flüssigkeiten, von denen der berühmte Chemiker dort spricht, gerade die gleichgestaltigen Molecüle, seyen sie übrigens gleichartig oder ungleichartig (denn ausdrücklich das Phänomen des Zusammenkrystallisirens sonst heterogener, aber isomorpher Stoffe wird dort ausführlich berücksichtigt) aus der Masse der übrigen sich zusammenfinden und von den ungleichgestaltigen ausscheiden. Wir kommen auch dort nicht aus ohne die Annahme von Attractionskräften ganz besonderer Art, nicht allein solchen, die das Gleichartige zu dem Gleichartigen, sondern auch solchen, die eben nur das Gleichgestaltige, wenn es auch übrigens ungleichartig ist, unter einander zu verbinden die ausdrückliche Bestimmung oder so zu sagen den

Auftrag haben. — Daß bei der Erklärung der Isomerie, in welcher Fechner wohl mit der großen Mehrzahl der gegenwärtigen Chemiker zusammentrifft, vollends Alles auf derartige Molecularkräfte gestellt wird, die, mit den stöchiometrisch bekannten oder als bekannt vorausgesetzten Eigenschaften, und eben so auch mit jenen von Liebig vorausgesetzten stereometrischen, außer allem erfahrungsmäßig nachweisbaren Verhältniß, aus völlig unbekannten Gründen bei Vereinigung derselben Molecüle nach Beschaffenheit äußerer Umstände bald die eine, bald die andere Gruppirung oder Zusammenordnung hervorrufen, dies erhellt auch ohne weitere Nachweisung.

Fechner hat in seiner Schrift (S. 73 f.) einen eigenen Abschnitt der Widerlegung des Einwurfes gewidmet, daß die Atomistik die Schwierigkeit der Erklärung, statt sie zu lösen, nur zurückverlege. Ich kann nicht umhin, zu finden, daß er diesen Einwurf, der mir allerdings ein sehr gewichtiger scheint, in ähnlicher Weise mißverstanden oder einseitig gedeutet hat, wie ich in meinem ersten Artikel ihm ein Mißverständniß in Betreff des Einwurfes nachwies, welcher von dem Verhältniß der atomistischen Hypothese zum Thatbestande des erfahrungsmäßig Gegebenen entnommen war. Er bezieht ihn ausschließlich auf die ganz abstract gehaltene Frage nach dem Was der materiellen Substanz, welche in Bezug auf die Atome allerdings noch einmal aufgeworfen werden muß, nachdem man sie durch Hinweisung auf die Atome nicht sowohl beantwortet, als vielmehr eben nur an einen andern Ort, etwas entfernter von der unmittelbaren Sinneserfahrung gestellt hat. Der Einwand hat aber außerdem noch einen andern Sinn, und er würde mit diesem Sinne in seiner vollen Kraft bleiben, auch wenn man in Bezug auf jenen andern sich mit der von Fechner gegebenen Beantwortung zufrieden stellen könnte. Er betrifft in diesem Sinne vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, die durch Hülfe des Atomismus versuchte mechanische Erklärung der chemischen Vorgänge, an denen in der That durch diese Erklärung Nichts, oder so gut wie Nichts, erklärt wird. Die mechanische Erklärung ist an

den Stellen, wo sie hingehört, das heißt bei allen Bewegungserscheinungen, die wirklich nur in Ortsveränderungen von übrigens beharrenden Körpern oder Körpertheilen bestehen, aus dem Grunde von so großem Belang, sie trägt darum einen so im wahrhaften Wortsinn wissenschaftlichen Charakter, weil sie die jedesmal gegebene Erscheinung vollständig erklärt, das heißt sie in ihrer Besonderheit und Eigenthümlichkeit als eine unter gewissen genau bestimmbaren Bedingungen schlechthin nothwendige Folge der allgemeinen Bewegungsgesetze erscheinen läßt. Davon aber gilt, so viel das chemische Gebiet betrifft, das gerade Gegentheil. Keine einzige Erscheinung von specifisch chemischem Charakter läßt sich als nothwendig ableiten aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen in ihrer Anwendung auf die nach Maßgabe der stöchiometrischen Ergebnisse angenommenen Molecüle der chemischen Elemente. Bei jeder chemischen Verbindung, bei jedem Gestaltenwandel eines einfachen Stoffes oder einer Combination verschiedener Stoffe bedarf es, um das Geschehene als das Ergebniß einer mechanischen Bewegung der Molecüle darstellen zu können, der Hinzunahme neuer, nur für diesen Fall ersonnener und nur auf ihn anwendbarer Hypotheſen specifischer Kräfte und Kraftwirkungen. Eigenthümlichen „Wahlverwandtschaften" der Stoffe, oder wie sonst man jene unbekannten Kräfte und Kraftwirkungen benennen mag, wird es zugeschrieben, daß gerade diese und keine andre Molecüle sich verbunden haben, daß sie in ihrer Verbindung sich so und nicht anders gruppirt, gerade diese und keine andere Gestalten angenommen haben. Das Mechanische des Hergangs, weit entfernt zur Erklärung des Qualitativen zu dienen, was auf das bloße Zeugniß der Sinne nicht als ein Mechanisches zu erkennen ist, wird vielmehr seinerseits zum Object einer Erklärung, und zwar einer solchen, welche sich nicht auf gewisse allgemeine, hinreichend bekannte und ein für allemal gültige Principien zurückführt, sondern für jeden einzelnen Fall auf besonders zu diesem Behuf angenommenen oder modificirten Hypotheſen beruht. Ja man kann mit vollem Recht behaupten, daß die Aufgabe der Erklärung durch die Annahme

der Molecüle und die damit verbundene Einführung des mechanischen Princips nicht vereinfacht, sondern gerade umgekehrt noch mehr complicirt wird. Die Schwierigkeiten der Erklärung werden nicht nur weiter zurückgeschoben, sondern sie werden auch vervielfältigt und gesteigert, indem die Objecte der Erklärung vervielfältigt werden. Es bleibt nicht nur alles das unerklärt, was ursprünglich erklärt werden sollte, sondern es kommt das neue Problem hinzu, die Bewegungen der Molecüle zu erklären, welche in dem Gesammtvorgange enthalten sind, aber mit denen dieser Vorgang keineswegs erschöpft ist. Oder, um den veränderten Stand der Aufgabe noch genauer zu bezeichnen: es erwächst statt der einfachen, das Bedürfniß einer doppelten Erklärung. Es muß erst gezeigt werden, durch welche Gründe die in jedem einzelnen Fall vorausgesetzten Molecularbewegungen hervorgerufen werden, und dann muß gezeigt werden, wie aus diesen Molecularbewegungen das Qualitative hervorgeht, um dessen Erklärung es sich handelt. — Dies, sage ich, ist der wahre Sinn jenes Einwurfes, welchen Fechner in ein ganz anderes Gebiet hinübergespielt hat, wohin wir ihm nicht eher folgen können, als nachdem wir uns zuvor über den Sinn, in welchem wir diesen Einwurf unsrerseits zu erheben nicht umhin können, noch etwas bestimmter ausgesprochen haben.

Zunächst nämlich gegen den hier bezeichneten Einwand werden die Anhänger der atomistischen Theorie mit einem Scheine von Recht, die in Fechner's beiden Abhandlungen (die Abhandlung in unserer Zeitschrift behandelt vorzugsweise dieses Thema) so energisch in den Vorgrund gestellte Betrachtung gelten machen, daß man an die physikalische Atomistik nicht dieselben Ansprüche erheben dürfe, wie an eine philosophische. Die physikalische Atomistik, darauf scheint diese Unterscheidung hinauszukommen, constatirt das Daseyn der Atome, auch gegen den Widerspruch des Sinnenscheins, durch Nachweisung von Erscheinungen, welche nur unter ihrer Voraussetzung erklärlich sind; aber sie übernimmt nicht die Verbindlichkeit, damit ein letztes Princip für die Erklärung der Naturerscheinungen überhaupt aufzustellen. Findet

es sich, daß durch die Annahme der Atome die Objecte der Erklärung noch vervielfältigt werden, daß vielleicht an die Stelle des einen, durch solche Erklärung gelösten Problemes ganze Reihen neuer Probleme treten, die der Lösung noch erst warten: so ist dies nicht ihre Schuld. Es ist hier eben nur, wie bei jeder andern Entdeckung auch, deren Werth dadurch nicht geschmälert wird, daß sie der Forschung neue, bis dahin unbekannte, vielleicht selbst ungeahnete Probleme stellt. Fechner hat diese Betrachtung, die ich als die seinige geben zu können glaube, wenn es auch nicht seine Worte sind, nicht ausdrücklich auf den stöchiometrischen Atomismus der Chemie angewandt; aber es liegt nach dem Gange, den im Gegenwärtigen unsere Erörterung genommen hat, uns am nächsten, diese Anwendung vorauszusetzen. Die Frage wird sich also für uns dahin stellen: ob wirklich die große und jedenfalls höchst bedeutsame Gesammterscheinung der chemischen Aequivalente, und in ihrem Gefolge die mehr particulären Erscheinungen der Isomorphie, Isomerie u. s. w., deren atomistische Erklärung nothwendig mit der atomistischen Ansicht der Aequivalente zugleich steht und fällt, uns die zwingende Nothwendigkeit der Annahme elementarer Molecüle auferlegt, welche durch ihre Gewichtsverschiedenheit jenes gleichmäßige Verhalten der Stoffe in den Reihen ihrer Verbindungen bewirken? Ist eine solche Nothwendigkeit vorhanden, so werden wir dann, aber auch nur dann, es gelten lassen, daß die Wissenschaft jene Häufung der Schwierigkeiten, jene gesteigerte Verwickelung ihrer Aufgaben nicht zu scheuen hat, welche sich aus der Voraussetzung der Molecüle für sie ergiebt. Nur daß man uns nicht diese Verwickelung als eine Vereinfachung anpreise, nicht erst die wahren Schwierigkeiten uns aus den Augen rücke, und dann das Triumphgeschrei erhebe, wie die Leiden, an denen die Wissenschaft unter der Herrschaft des Dynamismus erkrankt war, jetzt mit Hülfe der atomistischen Panacee zu heilen so herrlich gelungen ist!

Nur im Vorbeigehen wollen wir daran erinnern, daß, wenn von einer zwingenden Nothwendigkeit sollte die Rede seyn

können, jedenfalls zuvor die Thatsache einer völlig ausnahmlosen Gültigkeit der Aequivalente für alle und jede Fälle chemischer Verbindungen festgestellt seyn müßte. Nun aber scheint diese ausnahmlose Geltung, wenn sie jetzt auch von den meisten Chemikern angenommen seyn mag, doch noch nicht über allen Zweifel hinausgerückt zu seyn. Man hat längere Zeit hindurch Anstand genommen, den regelmäßigen Proportionen der Stöchiometrie überhaupt dieselbe Anwendbarkeit auf organische Verbindungen zuzutrauen, wie auf unorganische. Die neuere Forschung hat nun zwar in den Zersetzungen und Zusammensetzungen des Organischen, die ihrer genauern Beobachtung zugänglich sind, die Verbindung der Elemente nach festen Aequivalenten gleichfalls nachgewiesen. Allein dies sind, wie ein philosophischer Bearbeiter der Physiologie *) mit Recht bemerkt, hauptsächlich nur solche organische Bestandtheile, die entweder dem Leben keine beträchtlichen positiven Dienste mehr leisten, oder die sogar der rückbildenden Umwandlung angehören. „Je mehr wir uns dagegen dem Kreise der Bestandtheile zuwenden, an denen die wesentlichsten Lebensfunctionen hängen, desto unbestimmter und verwaschener werden alle diese Züge, und die Erfahrung wenigstens ist es nicht, die uns lehrt, daß auch in ihnen der chemische Proceß in einer nach proportionalen Aequivalenten geordneten Reihenfolge von Zusammensetzungen und Trennungen verlaufe." Dies nun könne zwar, so giebt dieser Forscher zu, die Schuld der außerordentlichen Schwierigkeiten seyn, welche der Beobachtung und Analyse dieser Processe entgegenstehen. Nichtsdestoweniger kommt, nach einer genaueren Erwägung der hiebei sich darbietenden Gesichtspuncte, er selbst zu dem Ergebniß: „Ueberall, wo lebendige Functionen in einer stetigen ununterbrochenen Reihe von Graden der Stärke, Ausdehnung und Dauer durch chemische Verbindungs- oder Zersetzungsprocesse hervorgerufen und unterhalten werden sollen, sey es wahrscheinlich, daß die dazu dienenden Substrate zwar im Zustande der Ruhe eine feste

*) Lotze, Allgemeine Physiologie, S. 214 f.

Zusammensetzung nach Aequivalenten besitzen, daß sie aber im Stande sind, auch ohne feste Proportionen vorübergehend Stoffe zu binden oder zu entlassen, und dadurch Verbindungen von wandelbarem Gleichgewicht zu erzeugen, die nach dem Aufhören der Function sich bald wieder zu jenen proportionalen Zusammensetzungen von festerem Gefüge und beständigerer Dauer zurückbilden." Es liegt am Tage, daß, wenn diese Vermuthung, die jedenfalls für die Betrachtung der freieren organischen Hergänge etwas sehr Ansprechendes hat, sich richtig verhalten sollte, dann nothwendig eine Theilbarkeit der Stoffe auch über die festen Gränzen hinaus, welche ihr angeblich durch die Aequivalente gesteckt seyn sollen, und zwar doch wohl bei der dort ausdrücklich gelten gemachten Stetigkeit der organischen Vorgänge, in's Unendliche, angenommen werden müßte, und es nimmt uns nur Wunder, wie derselbe Forscher gleich darauf *), nichts destoweniger, — in wie weit mit rechtem Ernst, sieht man nicht deutlich, — dem Atomismus das Wort reden und es als „in der That einen metaphysischen Irrthum" bezeichnen kann, „den Begriff der Atome nicht zulassen zu wollen." Mag es mit dieser Behauptung sich verhalten, wie es wolle, jedenfalls zeugt sie von der Unbefangenheit, mit welcher Lotze die obige, dem Atomismus eine seiner Hauptstützen unter den Füßen hinwegziehende Ansicht ausgesprochen hat. — Auf ein entsprechendes Ergebniß, die Theilbarkeit und Wandelbarkeit der elementaren Molecüle betreffend, kommen übrigens offenbar selbst bei Erscheinungen der unorganischen Natur die Beobachtungen hinaus, welche Cauchy in der von Fechner (S. 162) aus Moigno's „Cosmos" mitgetheilten Stelle seiner Vorlesungen, von Mitscherlich und Ampère anführt.

Man wird jedoch nicht erwarten, daß ich gesonnen bin, die letzte Entscheidung über Wahrheit und Nothwendigkeit des stöchiometrischen Atomismus auf derartige Untersuchungen, wie die hier angeregten, allein zu stellen. Es ist nur zu wahrschein-

*) Ebendas. S. 219.

lich, daß diese Untersuchungen, auf streng empirischem Wege verfolgt, nie ein ganz sicheres Resultat ergeben werden. Gesetzt aber auch, es ginge aus ihnen die Wahrscheinlichkeit oder selbst die Gewißheit siegreich hervor, daß auch in jenen feineren Hergängen des unorganischen und namentlich des organischen Chemismus die Aequivalentenzahlen der Grundstoffe ganz eben so erfahrungsmäßig untheilbare Einheiten bezeichnen, wie in den sonst bekannten chemischen Processen: so würde auch damit über die eigentliche Natur dieser Einheiten noch nichts wirklich erwiesen seyn. Es verhält sich vielmehr auf dem Gebiete der Chemie mit der Frage nach dieser Natur ganz ähnlich, wie auf dem Gebiete der Physik des Unwägbaren mit der Frage nach der Natur des vermeintlichen Substrates der Aetherbewegungen. Wie man es dort den Thätigkeiten, durch welche die Erscheinung des Lichtes und anderer Imponderabilien hervorgerufen wird, nicht zutrauen will, daß sie auch ohne ein durch sie in Bewegung gesetztes Substrat den Raum in der streng phoronomisch abgemessenen Weise beschreiben können, wie wir es in andern, der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung näher liegenden Fällen an den undulirenden Bewegungen elastischer Flüssigkeiten beobachten: so trägt man im gegenwärtigen Falle Bedenken, den Kräften, die in den chemischen Elementen walten, die Fähigkeit zuzutrauen, daß sie auch ohne die Voraussetzung einer in den Elementen schon vorhandenen Unterscheidung kleinster, ihrem Gewicht nach ein für allemal bestimmter Theile, bei ihrer Verbindung mit andern Elementen die Erscheinung jener Gewichtseinheiten auf eine in sich durch das ganze Gebiet solcher Verbindungen gleich bleibende Weise bewirken können. Und doch, was liegt in dieser Erscheinung, auch wenn man sie ohne jene atomistische Voraussetzung rein dynamisch erklärt, an und für sich Wunderbareres, als in der Kraft, mit welcher durch die Bildungstriebe der Pflanzen und Thiere, mit einer Sicherheit und Gleichmäßigkeit, die der Constanz der chemischen Aequivalentenzahlen wahrhaftig nichts nachgiebt, immer dieselben elementarischen Grundbestandtheile des organischen Körperbaues neu her-

vorgebracht werden, die mikroskopischen Zellen, aus denen derselbe Bildungstrieb dann mit einer noch augenfälligern Wunderkraft das regelmäßig nach bestimmten Verhältnissen geordnete Gefüge dieses Baues hervorbringt? Will man vielleicht auch dort die Zellen für organische Molecüle ausgeben, welche der Bildungstrieb schon in den Stoffen vorfindet, anstatt sie zugleich mit der weiteren Structur des organischen Körpers selbstthätig zu erzeugen? — Man wolle nicht entgegnen, daß eine derartig unbewußte Kunst des Zählens, Messens und Wägens, des Auftretens nur in streng geschlossenen Maaß- und Gewichtstheilen zwar an den Kräften der lebendigen und organischen Natur nicht befremden würde, aber der unlebendigen und todten Natur ein für allemal nicht zugeschrieben werden dürfe. Dieser Einwand könnte höchstens dann einen Schein von Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen, wenn man durch die atomistische Deutung der Aequivalente der Annahme derartiger Kräfte in der gemeinhin unorganisch genannten Natur auch wirklich überhoben würde; wenn, mit andern Worten, auf Grund jener Deutung, eine ausreichende mechanische Erklärung der chemischen Phänomene in der That ermöglicht würde. Dies aber ist, wie aus unsern obigen Bemerkungen mit unwidersprechlicher Klarheit hervorgeht, eben nicht der Fall. Sind auch die stofflichen Elemente wirkliche elementarische Molecüle: so sind sie auch als solche doch immer so zu sagen die Ziffern, nach welchen die festen Proportionen der chemischen Verbindungen berechnet werden, noch nicht diese Proportionen selbst. Sie sind es so wenig; wie die Zellen des organischen Gewebes an und für sich schon der organische Formenbau selbst sind, der aus ihnen entstehen soll, aber mit nichten durch blos mechanische Zusammenfügung der Zelle nach allgemeinen physikalischen Bewegungsgesetzen entstehen kann. So auch auf dem chemischen Gebiet. Um für jede einzelne Verbindung die bestimmte Proportion herauszubringen, durch die ihre chemische Natur bedingt ist, dazu reicht das bloße Gegebenseyn der Aequivalente noch nicht aus, sondern es bedarf ganz eben so der Voraussetzung einer den Kräften, durch welche die Ver-

bindung zu Stande kommt, eingepflanzten Meßkunst, und nicht im Geringsten weniger, wie es ohne die Molecüle einer solchen bedarf. Der Unterschied zwischen atomistischer und dynamischer Ansicht der Entstehung dieser Proportionen und mit ihnen der zusammengesetzten chemischen Stoffe ist nur, daß nach der einen Ansicht die an die Atome vertheilten Molecularkräfte es sind, denen das taktische Geschick zugeschrieben wird, sich in bestimmtem Zahlverhältniß und bestimmter Gruppirung aus den ihnen gegenüberstehenden Molecülen anderer Stoffe die Objecte der Verbindung auszusuchen, mit denen sie einen Körper von bestimmter Gestalt und bestimmten Eigenschaften bilden können, während nach der andern die Kraft des Erzeugens der Proportionen in jedem chemischen Grundstoffe mit der Kraft der Erzeugung der Einheiten, nach welchen die Proportionen berechnet werden, und beide wiederum mit dem inneren dynamischen Wesen des besonderen Stoffes als Eines und Dasselbe erkannt werden. Ganz eben so auch bei den Krystallisationsprocessen. Wenn hier die atomistische Ansicht den stofflichen Molecülen schon eine krystallinische Kerngestalt zuschreibt, so ist sie, um aus diesen hypothetischen Urkrystallen die erfahrungsmäßig gegebenen Krystallformen entstehen lassen zu können, der weiteren Voraussetzung von Molecularkräften mit nichten überhoben, welche ausdrücklich nach einer derartigen Gestalt und Zusammensetzung hin tendiren, während die dynamische Anschauung, sofern sie zur Annahme solcher Kerngestalten Grund findet, dieselben zugleich mit den größeren Krystallformen immer neu in jedem Krystallisationsprocesse aus den stereometrischen Bildungstrieben hervorgehen läßt, welche sie als eben so wesentlich zum Begriffe der Grundstoffe, dieser chemischen Elementargeister, wie ich sie in meinem ersten Artikel nannte, gehörend ansieht, wie die stöchiometrischen Bildungstriebe.

Von diesen Anschauungen ausgehend, glaube ich nunmehr den Satz feststellen zu können, daß die unter den Naturforschern heut zu Tage so allgemein beliebte Subsumtion der eigenthümlichen Erscheinungen des chemischen Gebietes unter den Begriff

des Mechanismus eben so unstatthaft ist und noch größern Uebelständen unterliegt, als die im ersten Artikel besprochene Subsumtion der imponderablen Bewegungserscheinungen. Die Processe chemischer Mischung und Scheidung stehen allerdings in einer Beziehung den rein mechanischen Bewegungen näher, als die Phänomene der Licht- und Wärmeverbreitung, und als die Erscheinungen des Magnetismus und der Elektricität; nämlich darin, daß sie, eben so wie jene, in einem der Quantität oder Masse nach sich gleich bleibenden Stoffe vorgehen, und in Veränderungen des Verhältnisses der Theile dieses Stoffes gegenseitig zu einander bestehen. Aber diese einseitige Aehnlichkeit wird in Schatten gestellt durch ungleich größer und tiefer greifende Unähnlichkeiten nach der andern Seite. In den Bewegungserscheinungen des Unwägbaren würde sich, dafern sich die physikalische Undulationstheorie in Bezug auf das Licht als richtig bewähren und eine analoge Anwendung auch auf die übrigen Erscheinungsgebiete der unwägbaren Natur zulassen sollte, alle Mannigfaltigkeit der empirischen Erscheinungen, auch die unserer sinnlichen Wahrnehmung in ganz anderer Gestalt und Qualität sich darbietende, einzig und allein auf phoronomische Unterschiede zurückführen; nicht anders wie die Unterschiede des mechanischen Gebietes, die ja gleichfalls, in unmittelbarer sinnlicher Wahrnehmung gefaßt, — man denke z. B. an das Reich des Hörbaren, an die Klänge und Töne, — nicht immer sogleich als das was sie sind, sich zu erkennen geben. Ich habe gegen die Richtigkeit dieser Erklärungsweise in meinem ersten Artikel keinen Einspruch erhoben, und denke es auch gegenwärtig nicht zu thun. Vorbehalten bleibt dabei eben nur die ideale Natur der imponderablen Bewegungen, mit Einschluß gewisser Voraussetzungen über die Eigenthümlichkeit der besondern Erscheinungsgebiete, die sich z. B. was den Begriff magnetischer und elektrischer Polarität betrifft, für die idealistische Anschauung allerdings sehr anders, als für die atomistische, werden gestalten müssen. Was dagegen die chemischen Erscheinungen betrifft, so müssen wir gerade diese Voraussetzung auf das Entschiedenste in Abrede

stellen, daß die Veränderungen, die in ihnen mit dem hier allerdings ein für allemal zum Grunde liegenden Stoffe vorgehen, rein phoronomischer Natur sind, das heißt nur in räumlichen Bewegungen der stofflichen Theile bestehen, wodurch die örtliche Lage dieser Theile und ihr statisches Verhältniß gegenseitig zu einander verändert wird. Ich glaube im Vorstehenden gezeigt zu haben, daß nicht einmal die atomistische Ansicht dies hier im Ernste kann behaupten wollen, wie sehr auch ihre Tendenz dahin geht, ein jedes chemische Geschehen nur als ein phoronomisches, bestehend in räumlichen Bewegungen, in Ortsveränderungen der stofflichen Molecüle darzustellen. Denn einmal kann sie nicht umhin, einzugestehen, daß es unmöglich ist, die Gesetzmäßigkeit dieses Geschehens nur auf die allgemeinen Bewegungsgesetze, wie sie zur Erklärung rein mechanischer Bewegungen ausreichen, zurückzuführen; sie ist genöthigt, für jeden besondern chemischen Proceß, auch insofern er wirklich nur in einer Bewegung der Molecüle bestehen sollte, Gesetze eigenthümlicher Art, solche, die in der Natur der besondern Stoffe liegen, mit denen er vorgeht, anzuerkennen. Sodann aber gelingt es ihr eben so wenig, die Phänomene des Gleichgewichtes der Stoffe, welches als Ergebniß aus jedem chemischen Processe hervorgeht, nur auf die Grundsätze der allgemeinen Statik, welche mit der allgemeinen Mechanik zusammengehört und als wesentliches Ergänzungsstück eine und dieselbe Wissenschaft bildet, zurückzuführen. Sie muß auch hier, anstatt dieser allgemeinen, gewisse besondere statische Grundsätze einführen, nicht nur so viel es chemische Stoffe, sondern so viel es für diese Stoffe Verbindungen giebt, welche durch ihre größere oder geringere Bestandfähigkeit das thatsächliche Vorhandenseyn eines zwischen den stofflichen Molecülen hergestellten Gleichgewichts beweisen. Es steht nun freilich nichts im Wege, wenn man der Bedeutung der Worte Mechanik und Statik, wie die Chemiker es thun, die Ausdehnung geben will, daß neben den allgemeinen Gesetzen der Bewegung und des Gleichgewichts, welche bei der physikalischen Behandlung der Bewegungserscheinungen wägbarer Körper in Betracht kommen, auch

alle die besonderen darin eingeschlossen werden, die an der eigenthümlichen Natur der chemischen Stoffe hängen und sich auf ihr Verhalten gegenseitig zu einander beziehen. Indessen wird, dem gegenüber, wohl das Interesse deutlich geworden seyn, welches auch hier, ähnlich wie bei den Imponderabilien, die philosophische Naturanschauung dabei hat, gegen diese Ausdehnung des Wortgebrauches Protest einzulegen. Man wird es ihr nicht verargen, wenn sie ihrerseits bei der Beschränkung beider Worte auf das Gebiet beharrt, wo in der That nur die allgemeinen Gesetze der Bewegung und des Gleichgewichts, so wie sie in dem Wesen der körperlichen Materie als solcher liegen und in dem Verhältnisse derselben zu den rein mathematischen Bestimmungen des Raumes und der Zeit begründet sind, in Betracht kommen, als das die Gesetzlichkeit der Erscheinungen Bewirkende. Sie thut dies, um den übereilten Consequenzen vorzubeugen, die nur allzuleicht aus jenem lareren Gebrauch der Worte gezogen werden. Es würde wohl kaum wissenschaftlichen Männern eingefallen seyn, für jene chemischen Hergänge die Worte Mechanik und Statik zu brauchen, wenn sie nicht von der Voraussetzung ausgegangen wären, daß hinter dem qualitativen Geschehen das rein phoronomische sich verbirgt, die mechanische Bewegung der Molecüle, deren unveränderliches Bestehen und gegenseitige Undurchdringlichkeit von denen, die sich jene Worte gefallen lassen, meist unbesehens als selbstverständliche Voraussetzung mit in Kauf genommen wird.

Daß aus der Annahme der elementaren Molecüle, auf welche man die Erscheinung der chemischen Aequivalente und der Krystallformen zurückzuführen pflegt, für die Erweiterung der mechanischen Naturerklärung nur ein sehr zweifelhafter Gewinn erwächst: das ist, wie ich schon mehrfach darauf hingedeutet habe, dem scharfsinnigen Verfasser der neuesten Apologie des Atomismus nicht entgangen. Je entschiedener derselbe bei seinem Unternehmen von dem Interesse solcher Erweiterung geleitet war, da er auf seinem Standpuncte in dieser Erklärungsweise den einzig möglichen Weg wissenschaftlicher Naturerkenntniß überhaupt

zu erblicken glaubt: um so näher lag ihm demzufolge der Versuch, in seiner Durchführung des atomistischen Princips noch hinter jene zunächst aus der sinnlichen Empirie abgeleiteten Gestalten der Atomistik zurückzugehen, und alle die verschiedenen Erscheinungsgebiete; des Naturmechanismus, welche vom Standpuncte der physikalischen Atomistik unterschieden werden, sammt denjenigen Momenten der Erscheinung, für welche bisher noch kein mechanisches Princip der Erklärung aufgefunden war, aus einem gemeinsamen Grundprincip abzuleiten, dessen Wirksamkeit als eine rein und streng mechanische zu fassen wäre. Fechner steht mit diesem Versuche einer „philosophischen" Atomistik, wie er sie im Unterschiede der „physikalischen" genannt hat, nicht einsam. Er hat in ihr eine Reihe älterer und gleichzeitiger Physiker zum Theil von bedeutendem Rufe zu Vorgängern und Genossen, welche, wie er, die Principlosigkeit der bisherigen physikalischen Atomistik eingestehen und auf gleichem oder ähnlichem Wege diesem Mangel abzuhelfen bemüht sind. Das Charakteristische dieses Weges ist im Allgemeinen die Zurückführung des Begriffs der Atome auf streng punctuelle Einfachheit, vollkommene Ausdehnungslosigkeit. Die Atome werden in diesem Sinne von den Molecülen wenigstens der wägbaren Substanzen, von den chemischen Atomen oder Molecülen, ausdrücklich unterschieden; diese sind aus ihnen ganz eben so zusammengesetzt, wie die sinnlich erscheinenden Körper aus den Molecülen; zusammengesetzt nicht auf stetige Weise, denn dies ist und bleibt bei ausdehnungslosen Atomen undenkbar, sondern nur durch das Uebergewicht gegenseitiger Anziehung in den bei solcher Anziehung sich doch überall in Abständen, welche für uns zwar ein unendlich Kleines, verglichen mit der Punctualität der Atome aber stets ein unendlich Großes sind, wechselseitig auseinanderhaltenden Atomen. Diese Atome beschreiben in den kleinsten Raumtheilen, und dem entsprechend dann die Molecüle oder Atomencomplexe in den größeren, durch ihre Zusammenordnung und, beziehungsweise, Bewegung die bestimmten Raumgestalten, welche wir dort als Formen der Molecüle voraussetzen müssen, hier als

Formen der sinnlich wahrnehmbaren Körper mit Augen schauen oder mit andern körperlichen Sinnen wahrnehmen. Was sie in diese Formen bringt und darin erhält, das Ordnende und Bewegende, das pflegt man gemeinhin unter dem Namen von Kräften, den Atomen oder Molecülen als Attribut zuzutheilen. Die genauere Betrachtung löst jedoch den Begriff der Kraft in den Begriff eines Gesetzes auf, welches jedem einzelnen Atom, und ganz eben so auch jedem Atomencompler, zugleich mit seinem Daseyn auch seine Lage und seine Bewegung zugetheilt hat. Von der Bewegung haben wir allen Grund vorauszusetzen, daß ihr Gesetz bei allen Atomen eines und dasselbe ist; wie wir denn auch sonst individuelle oder qualitative Unterschiede irgend welcher Art in den Atomen anzunehmen uns durchaus nicht genöthigt finden können. Es werden also die Bestimmungen jenes Bewegungsgesetzes sich allein auf das Verhältniß eines jeden Atoms zu andern Atomen und dem entsprechend auch der Atomencomplere unter einander beziehen: so daß mit diesem Verhältnisse zugleich, welches wir als ein von Uranfang an, seit es Atomen giebt, geordnetes zu denken haben, alle Bewegungen, sowohl die einfachen der einzelnen Atome, als auch die zusammengesetzten der Atomcomplere, also der körperlichen Molecüle und der wiederum aus den Molecülen zusammengesetzten Körper, mit strenger Nothwendigkeit vorausbestimmt sind. Auf diese Bewegungen einzig und allein ist alle sinnliche Erscheinung der Körper, die sichtbare sowohl als auch die greifbare oder durch andere Sinne wahrnehmbare, zurückzuführen. Darin besteht die universell mechanische Erklärung alles körperlichen Daseyns, welche von dem Geiste der exacten Wissenschaft gefordert, aber nur auf Grund einer so zu ihrer letzten Schärfe zugespitzten Atomistik zu erreichen ist.

So, wie gesagt, die principielle Ausführung der atomistischen Hypothese bei einem Forscher, der, wenn er es auch sonst nicht verschmäht, hin und wieder mit sinnreich ausgesponnenen Gedankenspielen aufzutreten, in die ihm kaum ein phantasiereicher

Philosoph, viel weniger ein Mann der exacten Wissenschaft zu folgen wagt, in diesem Falle denn doch mit seiner, auch diesmal, wie von ihm nicht anders zu erwarten war, mit großem Aufgebot von Scharfsinn und nicht gemeiner Erfindungsgabe ausgeführten Hypothese nicht so ganz isolirt steht, sondern einem vielfach von weiter blickenden Naturforschern empfundenen Bedürfnisse entgegenkommt, und darum wohl als Wortführer einer Richtung, welche sich schon mehrseitig unter ihnen geregt hat, wird betrachtet werden können. Unter den philosophischen Lehren, mit denen sich diese Ansicht berührt, hat Fechner nur der Herbartschen gedacht, deren Kritik indeß bei ihm ziemlich scharf ausfällt. Näher noch, dünkt mich, hätte es gelegen, an die Cartesische Philosophie zu erinnern, obgleich diese gemeiniglich nicht als Atomismus bezeichnet wird, und selbst mit dem durch Gassendi vertretenen Atomismus in ausdrücklichem Streite lag. Man darf jedoch die Art und Weise nur etwas näher in's Auge fassen, wie Cartesius den ganzen Inbegriff der Naturerscheinungen aus rein mechanischen Bewegungen der „ausgedehnten Substanz" zu erklären unternommen hat, um gewahr zu werden, wie auch bei ihm der Begriff dieser Substanz zuletzt sich in eine unendliche Vielheit für sich ausdehnungsloser, aber beweglicher Puncte auflöst, ganz den Fechnerschen Atomen entsprechend, die auch ihrerseits nicht selbst mehr ein körperlich Ausgedehntes, nur Elemente der körperlichen Ausdehnung seyn sollen. Allerdings besteht zwischen den beiderseitigen Grundansichten ein durchgreifender Unterschied, aber gerade dieser Unterschied macht ihre Vergleichung zu einer lehrreichen. Der Philosoph der Renaissanceperiode, indem er die Puncte erst aus der Theilung der Substanz hervorgehen läßt, behauptet trotz des Zusammengesetztseyns der letzteren dennoch ihre Stetigkeit. Er läugnet das Vorhandenseyn leerer Räume, indem ihm der Begriff des Raumes für nichts Andres, als für eine Abstraction aus dem Begriffe der in stetiger Weise ausgedehnten, in's Unendliche theilbaren oder vielmehr durch die unaufhörlich wechselnden Bewegungen, die allein nach ihm den Theil von dem Ganzen unterscheiden, wirklich in's Unendliche

getheilten Substanz gilt. Für den modernen Physiker dagegen ist der unendliche leere Raum, eben so, wie mit ihm zugleich die unendliche leere Zeit, eine unentbehrliche Voraussetzung. Er läßt sich zwar nicht darauf ein, solche Voraussetzung irgendwie philosophisch zu begründen. Er nimmt sie zugleich mit dem Beweglichen im Raume und in der Zeit, als ein in der Erfahrung, in derselben Erfahrung, die sonst überall nur Endliches zeigt, Gegebenes auf, und kommt dadurch mit den Philosophen aller Richtungen in Conflict, mit den Empiristen, (zu denen ich auch Herbart zähle, obgleich er sich nicht so genannt wissen will), weil er, was in ihren Augen ein Nichts ist, zu einem Etwas macht, mit den Speculativen, weil er, was nach ihnen eine Wahrheit des reinen Vernunftbewußtseyns ist, zu einer Thatsache der Erfahrung macht. Indem er jedoch solchergestalt zwischen Raum und Raumerfüllendem unterscheiden will, begegnet ihm in umgekehrter Weise ganz das Entsprechende, was Leibnitz an dem Cartesianismus zu rügen gefunden hatte. Auch ihm verschwindet unter den Händen der Begriff der raumerfüllenden Substanz, den er zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar, als einen „Gränzbegriff", der sinnlichen Erfahrung entnommen haben will. Er löst sich durch die bis auf ihre letzte Spitze gesteigerte Abstraction in räumliche Beziehungen oder Verhältnißbestimmungen auf, so daß zuletzt nichts, als nur das Leere übrig bleibt. Denn die Atome für sich vermögen, als ausdehnungslose Puncte, den Raum nicht zu erfüllen. Eben so wenig aber vermögen dies die Kräfte, mit denen der Physiker seine Atome ausgestattet hat. Denn diese Kräfte sind ja nach seinem eigenen Geständniß nichts Anderes, als eben nur die Gesetze der Bewegung der Atome; das Reale in ihnen sind nicht sie selbst, sondern die Bewegungen, die durch sie beherrscht oder gestaltet werden. Aber auch in den Bewegungen sind, nach der durchgängigen Voraussetzung des Physikers, nicht sie selbst, sondern das, was sich bewegt, das Reale. Und so bleibt es denn dabei, daß der atomistische Physiker, mag er es sich nun eingestehen oder nicht, in letzter Instanz keine andere Realität kennt,

als diejenige, welche von ihm selbst als etwas eben so Unreales, wie der leere Raum, bezeichnet worden ist.

Es leuchtet ein, daß die mechanische Naturbetrachtung, in solcher Weise zu einem, wir dürfen es wohl so ausdrücken, absoluten Atomismus zugespitzt, wenn sie nicht als offenbarer Nihilismus erscheinen will, nicht minder eine idealistische Wendung wird nehmen müssen, wie die von ihr so entschieden bekämpfte dynamische Ansicht. Jene an und für sich, wie ausdehnungslosen, so auch eigenschaftslosen Puncte, auf deren Lage und Bewegung sich in der „philosophischen" Atomistik Alles zuletzt allein bezieht, da sie das alleinige Object der Kräfte sind, deren Wirksamkeit doch auch sich in bloße Gesetz- oder Verhältnißbestimmungen auflösen soll: sie haben entweder gar keine Wahrheit und Wirklichkeit, oder, wenn sie eine solche haben, so haben sie sie nur in einem Geiste, der sie schaut, in einem Verstande, der ihre Lage und ihre Bewegungen berechnet, und in einem Willen, welcher demjenigen, was solchergestalt für ihn Wahrheit und Wirklichkeit hat, eine solche auch für andere ihrer selbst und eines Daseyns außer ihnen bewußte Wesen giebt. Wir können es nicht für möglich halten, daß ein in der Weise, wie es von Fechner im zweiten Theile seiner Schrift geschehen ist, sublimirter Atomismus in einem Kopfe Platz greifen sollte, der nicht in irgend einer Region seines Bewußtseyns das Ergänzungsstück bereit hält, welches uns hierzu als ein ganz unentbehrliches bedünken will; und von Fechner persönlich wissen wir ja, welch kunstreiches System einer Weltbeseelungstheorie er seiner, den physikalischen Materialismus durch die Consequenz seiner eigenen Principien vernichtenden Naturbetrachtung gegenüber entworfen hat. Er hat es bis jetzt nicht für nöthig erachtet, die Fäden, die er von den beiden entgegengesetzten Enden seiner Weltanschauung angesponnen hat, ausdrücklich zu Einem Gewebe zusammenzuknüpfen. Allein wir dürfen nicht zweifeln, und verschiedene Andeutungen auch jenes seines jüngsten Werkes bestärken uns in dieser Voraussetzung, daß er auf jeder der beiden Seiten seiner Gesammtarbeit der auf der gegenüberstehenden

Seite gewonnenen Ergebnisse eingedenk geblieben seyn und dieselben gewissenhaft in Rechnung gebracht haben wird. — Und so scheint es denn, als ob wir im Interesse des philosophischen Idealismus uns nur Glück wünschen könnten zu einer derartigen Wendung, welche den hartnäckigen Realismus der exacten mathematischen Behandlungsweise der physikalischen Wissenschaften gerade durch die strenge Consequenz seiner Principien über sich selbst hinauszuführen und für eine geistigere Anschauung zugänglicher zu machen verspricht. Indeß, als ein so erfreuliches Ereigniß wir es auch begrüßen würden, wenn in der That sich die Aussicht eröffnen sollte, auf diesem Wege, den andere Naturforscher bis jetzt fast immer nur mit zögernder Vorsicht und scheuer Zurückhaltung, Fechner zuerst mit kühner Entschlossenheit betreten hat, immer Mehrere einem edleren geistigen Glauben verwandter Art, wie ihn der Letztere besonders in seinem „Zendavesta" an den Tag gelegt hat, zugeführt zu sehen: so wird uns dies doch nicht verleiten können, uns über das Mißverhältniß zu täuschen, in welchem die einseitig mechanische Naturbetrachtung, auch wenn sie sich in dieser Weise zu einer Art von Idealismus steigert, zu den Principien steht, welche wir unserer gegenwärtigen Erörterung als die wahren zum Grunde gelegt haben. Für sie uns einen genügenden Ersatz zu bieten, müssen wir die auf jenem Wege gewonnenen Ergebnisse bei ihrer, wie ich gezeigt zu haben glaube, an sich selbst durchaus negativen, nihilistischen Natur allerdings für unvermögend halten.

Als die Vorstellung, welche den gemeinen physikalischen Materialismus und Atomismus wesentlich und auf entscheidende Weise von der idealistischen und dynamischen Naturanschauung abtrennt, ist schon von Kant die Vorstellung einer absoluten Undurchdringlichkeit der räumlichen Substanz in ihren letzten, für einfach, wenn nicht im streng metaphysischen, so doch in irgend einem beliebigen Sinne ausgegebenen Theilen bezeichnet worden. Darin liegt eine Wahrheit, in die auch wir einstimmen können, wie wenig uns auch der von Kant in seiner dyna-

mischen Construction der Materie eingenommene Standpunct genügen mag. Zwar ist in ihrem ersten Ursprung jene Vorstellung eine noch ganz harmlose. Sie ist nur der natürliche Ausdruck für die Wahrnehmung des Widerstandes, den im Bereiche des oberflächlichen sinnlichen Geschehens jeder Körper dem Eindringen eines anderen entgegensetzt. In diesem unbefangenen Sinne kommt jene Vorstellung bei den Philosophen des Alterthums vor; nicht blos bei jenen ältesten, welche, wie Empedokles, den körperlichen Elementen ein unwandelbares Beharren in ihrer Substanz zuschrieben, und neben und nach ihnen bei den Atomistikern; sondern auch selbst bei jenen Dynamikern, welche, wie Aristoteles, einen gegenseitigen Uebergang der Grundformen des körperlichen Daseyns in einander gelten ließen. Denn auch diese hatten noch keinen deutlichen Begriff davon, wie solcher Uebergang sich durch chemische Mischung und Scheidung der Grundbestandtheile, also auf dem Wege wirklicher Intussusception, vermitteln kann. Sie blieben daher bei der Voraussetzung, daß der Körper, selbst wenn er mit der Gestalt auch sein Volumen wechselt, nicht blos das scheinbare, sondern auch das wirkliche, doch in keinem Augenblicke seines Daseyns einem fremden Körper den Zutritt in den Raum, den er einnimmt, gestattet, auch unbeschadet der wechselnden Größe dieses Raumes, welche diese Philosophen, im Gegensatze der Atomistiker, überall gelten lassen, da sie, eben so wie nach ihnen Kant, nur eine relative Raumerfüllung kennen, aber keine absolute, welche überall nur die Voraussetzung des Atomismus ist. So ist es geschehen, daß schon im Alterthum, und durch Einfluß der Philosophie des Alterthums auch das ganze Mittelalter hindurch bis tief in die neuern Jahrhunderte hinein, die Vorstellung von einer absoluten Undurchdringlichkeit der Körper als ein Axiom der wissenschaftlichen Bildung gegolten hat, trotz der bis in das siebzehnte Jahrhundert im Ganzen vorwiegenden Geltung des dynamischen Begriffs der Materie. Eine Ahnung des Begriffs gegenseitiger Intussusception der Substanzen ist damals nur etwa in den phantastischen Köpfen der Alchemisten und der Theosophen aus der Schule

des Paracelsus aufgetaucht. Selbst das Bewußtseyn der Urheber jener großen Entdeckungen, welchen die neuere Chemie ihren Ursprung verdankt, war mit jenem Axiom von der vermeintlichen Undurchdringlichkeit der raumerfüllenden Substanz behaftet, in ganz entsprechender Weise, wie von Haus aus das Bewußtseyn auch eines Newton mit dem Axiom von der Unmöglichkeit einer körperlichen Wirkung in die räumliche Ferne. So ist es geschehen, daß die Lehren der antiphlogistischen Chemie in die ihrem Geiste so durchaus widerstrebenden Kategorien der Mechanik, die seit der Cartesischen Zeit die Schulen der Physik beherrschte, hineingefügt wurden, ehe noch durch die Entdeckung der chemischen Aequivalente der Anlaß zur Ausbildung einer dem chemischen Gebiet eigenthümlichen Atomistik gegeben war. Dies war der Stand der Sache, als Kant auftrat, dem man das Verdienst nicht wird absprechen können, über die allgemeine Bedeutung jener wichtigen, damals erst ganz neu gefundenen und ihm wohl nur unvollständig bekannten Ergebnisse der antiphlogistischen Chemie zuerst einen gründlichen Gedanken gefaßt, zuerst ein klares Bewußtseyn eröffnet zu haben. Eben dieses Bewußtseyn gab Kant ein Recht, die Nichtanerkennung des Begriffs der *Intussusception*, das Beharren bei dem Axiome der absoluten Undurchdringlichkeit fortan zum allgemeinen Merkmal aller dem ächten Dynamismus, — das aber kann überall nur der idealistische seyn, — entgegengesetzten Ansichten auszuprägen, wenn auch in der Anwendung auf frühere Denker, wie so eben bemerkt, solches Merkmal nicht überall zutreffen würde. Wer, dem jetzt ausdrücklich auf Grund der großen Erfahrungsthatsachen des neueren Chemismus ausgespochenen Princip der Intussusception oder wechselseitigen Durchdringlichkeit der körperlichen Substanzen gegenüber, auf dem Axiome der absoluten Undurchdringlichkeit beharrt; wer die Phänomene chemischer Verbindung und Scheidung in diesem Sinne atomistisch deutet, und von den Ergebnissen der Stöchiometrie die Anlässe zu einer Neugestaltung der atomistischen Theorie entnimmt; wer endlich, in dieser Anschauungsweise verhärtet, das eben genannte Axiom, dem Augen-

schein zum Trotz, auch auf die Erklärung der Bewegungserscheinungen des Unwägbaren überträgt: der thut das jetzt nicht mehr in jener Weise eines unbefangenen Empirismus, die auch mit einer dynamischen Grundanschauung verträglich ist. Im Angesicht jener Thatsachen, welche von der geisterhaften Natur der wechselseitig in einander schlagenden, sich gegenseitig durch einander sättigenden Substanzen ein so lautes Zeugniß geben, ist ein derartiges Verhalten jetzt nicht mehr möglich; sondern es entspringt dasselbe eben nur aus dem festgewordenen Vorurtheil, daß der Körper nur als das Andere oder Aeußerliche des Geistes, und darum als die Aeußerlichkeit, als das Andersseyn schlechthin zu begreifen sey, eben so unzugänglich oder undurchdringlich in dem, was er ist, jedem andern Wesen, auch dem ihm selbst gleichartigen, wie er es, eben in Folge dieser seiner absoluten Aeußerlichkeit, dem Geiste ist.

Das Axiom absoluter Undurchdringlichkeit hat auch die „philosophische Atomenlehre" der neuern Physik, welche jetzt in Fechner ihr Organ gefunden hat, mit der bisherigen physikalischen gemein, und dies insbesondere ist es, was uns verhindert, ihr auch im positiven Sinne den Charakter des Idealismus zuzusprechen, den wir im negativen Sinne ihr allerdings beilegen durften. Zwar hat dieses Axiom hier nicht mehr, wie dort, die Bedeutung der Raumerfüllung durch bloßes Daseyn ohne Kraftwirkung. Solche begriffs- und gedankenlose Vorstellung, solches Schiboleth der absoluten Unphilosophie endlich aufgegeben zu haben, dies kann als ein allerdings anerkennenswerthes Verdienst jener neuesten Theorie bezeichnet werden. Fragen wir jedoch nach dem realen Gehalte, welchen sie, an der Stelle jenes mit Recht von ihr aufgegebenen, ihren Atomen zuweisen will: so finden wir, bei dem besten Willen einen reicheren anzuerkennen, wenn er uns von ihr geboten würde, doch keinen andern, als auch hier eben nur wieder die ganz abstracte Aeußerlichkeit. Die Atome haben nach dieser Theorie schlechterdings kein anderes Attribut, als eben nur ihre, als beweglich gedachte, Oertlichkeit; jede andere Kraft, jede andere Eigenschaft wird aus-

drücklich von ihrem Begriff ausgeschlossen. Eben diese Oertlichkeit behaupten sie nur dadurch, daß ein jedes Atom die anderen von dem Orte, den es einnimmt, ausschließt, und nicht von seinem Orte nur, sondern auch, in Erstreckungen, die, wie klein sie gedacht werden mögen, doch immer im Verhältniß zur Punctualität jener Orte unendliche sind, von der Umgebung seines Ortes. Wie nach Cäsar die kriegerischen Völkerschaften des alten Germaniens ihren Ruhm darein setzten, recht weit um ihre Grenzen herum wüste Länder zu haben, so vermögen hier die Atome ihr Daseyn zu bethätigen nur durch die Entfernung, in der sie andere Atome von sich halten. Aber auch in dieser Kraft gegenseitiger Ausschließung sollen wir doch nichts Positives erblicken. Nur das Gesetz ihrer Bewegung ist es, was uns an den einzelnen Atomen in Gestalt einer Kraft abwechselnd der Anziehung und der Abstoßung erscheint. Auch von dieser Seite angesehen also bleibt es dabei, daß wir überall in diesem Systeme nichts Reales finden, als eben nur dieses schlechthin Unreale, welches, mögen wir es nun als ruhend oder als bewegt vorstellen, kein anderes Merkmal seines Daseyns hat, als sein örtliches Verhältniß zu einem gleichartigen Anderen, dem es sich wechselnd nähert und von ihm entfernt, ohne aber je mit ihm zusammenzufallen. — Versuchen wir es, von der Voraussetzung ausgehend, welche wir wenigstens im Sinne des geistreichen Vertreters dieser Hypothese als feststehend betrachten dürfen, daß ein solches Wechselspiel der Atome nur in einem sie in seinem Bewußtseyn zusammenfassenden und ihre Bewegungen beherrschenden Geiste stattfinden kann, uns die Frage zu beantworten, was wohl diesen Geist dazu bestimmt haben möge, in einem so wunderlichen Spiele sich zu ergehen: so will es uns nicht gelingen, sey es in der erfahrungsmäßig bekannten Natur des menschlichen Geistes, oder in den Begriffen, welche wir uns bis dahin aus Vernunft und Offenbarung über den göttlichen Geist gebildet haben, ein Material zu dieser Beantwortung aufzufinden. Auf diesen Weg einer idealistischen Erklärung des Naturmechanismus würden wir also wohl verzichten müssen, wenn wir uns jener

Hypotheſe anſchließen wollten, die uns übrigens durch Zuſammenfaſſung aller Momente jenes Mechanismus, des wirklichen und auch des für ſie eben nur präſumtiven, auf einen ſo leicht überſchaubaren Kreis einfacher Grundbegriffe, das Geſchäft ſolcher Erklärung ſo ſehr zu erleichtern verſpricht.

In einem dritten Artikel denke ich demnächſt das Verhältniß des Naturmechanismus zu den eigenthümlichen Principien der organiſchen und lebendigen Natur zu beleuchten.

---

# Arthur Schopenhauer.

(Vortrag gehalten am 30. December 1854 in einer philoſophiſchen Geſellſchaft.)

Von Prof. Dr. **Michelet.**

## Zweiter Abſchnitt.

### B.

Das zweite Buch, welches den Titel führt: die Welt als Wille, erſte Betrachtung; die Objectivation des Willens, fühlt das Bedürfniß, aus jenem Zauberkreiſe des geſpenſterhafteſten Idealismus herauszukommen. Es überkommt Schopenhauer das Gefühl, was etwa auch Fichte hatte, als er aus dem theoretiſchen Theil der Wiſſenſchaftslehre ſich einen Durchbruch in den praktiſchen anbahnen wollte. Aber dieſer Durchbruch iſt bei beiden Philoſophen nur ein Machtſpruch, keine Deduction, und der Zauber alſo nicht mit Sicherheit gebannt. Für jede neue Wahrheit ſey eine unmittelbare Evidenz zu ſuchen. Das Warum, als das Uebergehen vom Grund zur Folge im Kreiſe der Erſcheinungen, müſſe mit dem Was identiſch ſeyn, als dem Gewiſſeſten, überall Unerklärbaren und nicht weiter Abzuleitenden, das der wahre Inhalt des Satzes vom Grunde ſey, — ein unauflösliches Reſiduum, das nicht auf Raum, Zeit und Cauſalität, als die allein erkennbaren Formen der in der Vorſtellung gegebenen Erſcheinung, zurückgeführt werden könne. Auf die Frage alſo: „Iſt die Welt nichts weiter,

als Vorstellung?" antwortet Schopenhauer mit: Nein. Daß die Welt bloß Vorstellung sey, sey einseitig. Das zweite Buch lehre: „Die Welt ist mein Wille." Das Ding an sich sey in einem von der Vorstellung gänzlich Verschiedenen zu suchen, welches nicht mit dem ursprünglichen Gegensatze des Subjects und Objects behaftet sey. Nach Aufhebung der Form von Subject und Object, als dem Standpunct der bloßen Vorstellung bleibe nur der Wille als Ding an sich übrig; er sey das einzige Metaphysische. Die Materie, als die bloße Sichtbarkeit des Willens, sey der Träger aller aus ihr hervorbrechenden substantiellen Formen, und so, als Anknüpfungspunct des empirischen Theils unserer Erkenntniß an den aprioristischen, als das Band zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung, der Grundstein der Erfahrungswelt, selber aber unkörperlich.

Dieses Primat des Willens setzt Schopenhauer noch in ein näheres Licht, indem er ihn mit der Erkenntniß vergleicht: die Unvollkommenheit unseres Intellects bestehe darin, daß wir Alles nur successiv erkennen. Es sey ein Irrthum, daß die Dinge durch Vermittelung des Intellects entstehen; Erkennen sey nur nöthig, wo noch Vielheit: im Wesen an sich sey es unnütz. Das Denken sey das Letzte, nicht das Erste. Das sich durch Alles Hindurchziehende, das prius des Bewußtseyns und die Wurzel des Baums der Erkenntniß sey der Wille, das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtseyn. Das *πρῶτον ψεῦδος* aller Philosophen sey, die Theorie höher gesetzt zu haben. Der Wille sey die Substanz des Menschen, der Intellect das hinzukommende Accidenz. Verlangen und Wollen sey das Erste jedes animalischen Bewußtseyns, also das Wesentliche, der Intellect das bloß gehorchende Werkzeug im Dienste des Willens. Die Intelligenz sey nur zu individuellen Zwecken bestimmt, und daher eben unfähig, das Wesen der Welt zu ergründen. Der Wille sey Natur, der Intellect als bewußt eine Stümperei, — eine bloße Uebergangsstufe bis zu Dem, wohin gar keine Erkenntniß mehr reichen können. Der Wille sey der starke Blinde, der Intellect der sehende Gelähmte. Der Mensch erkenne, was

er will; — nicht: er wolle, was er erkannte. Der Wille, als Ding an sich, habe keine Grade; der Intellect aber habe Grade seines Wesens selbst. Der Intellect erfordere Mühe, das Wollen nicht, weil es unser eigenes Wesen; es brauche nicht erlernt zu werden. Der Intellect ermüde, der Wille nicht, weil seine Thätigkeit seine Essenz. Der Wille stecke den Verstand immer an und schärfe ihn; denn der Verstand sey durch Erziehung modificirbar. Nach den verschiedenen Lebensaltern verändere sich der Intellect; der Wille schwinde auch im Alter nicht. Der Intellect sey nur eine Function des Gehirns; Erinnerung falle daher jenseits der Lebensdauer fort. Der Wille werde aber vom Untergange des Leibes nicht mit betroffen; denn er sey der ganze Mensch, und von keinem Organe abhängig.

Um nun den Satz, daß der Wille der Kern der Welt sey, weiter zu begründen, wendet sich Schopenhauer wieder an die Anschauung: Indem ich mich in der Welt als handelndes Individuum finde, so sey das der Punct, wo die bloße Vorstellung mir ausgehe. Auch mein eigener Leib, zunächst nur Vorstellung, höre auf dieß zu seyn; er werde mir als die Objectivität meines Willens gegeben. Jeder Act des Willens sey eine Bewegung des Leibes, und so der Wille die Erkenntniß a priori des Leibes, der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens, — die Sichtbarkeit des Willens. Das Blut, als der Sitz der Irritabilität, eine schleimige Urflüssigkeit, in der alle Organe implicite enthalten seyen, und aus der sie alle gebildet werden, sey die unmittelbarste Objectivität des Willens. Den Willen bezeichnet Schopenhauer dann als den Drang zum Leben; und da so der Wille zum Leben, als Trieb der Selbsterhaltung, das Erste sey, so habe die Philosophie von ihm auszugehen. Indem wir aber dann nach Schopenhauer den Willen, so gut wie die Vorstellung, also die ganze Welt dennoch nur in uns selbst finden, so sehen wir jetzt ein, warum er den Kreis des subjectiven Idealismus nicht wahrhaft durchbrochen hat. Die Wahrnehmung unseres eigenen Willens sey nicht eine erschöpfende Erkenntniß des Dinges an sich. Dieses sey freilich nicht schlechthin und von

Grund aus erkennbar; seine unmittelbarste Erscheinung, der Wille, vertrete es aber — für uns. Was der Wille an sich sey, bleibe daher ebenso unerkennbar, weil eben nur Erscheinungen erkennbar seyen, — die Einheit, als transscendent, von unserem Intellect nicht gefaßt werde. Wenn der Wille also auch das Primäre sey, so sey er dieß doch nur in unserem Bewußtseyn. Der Wille zu erkennen sey das Gehirn, der Wille zu gehen der Fuß, — objectiv angeschaut. Diese ganze Objectivität sey aber freilich nur für's Gehirn da u. s. w.

Nachdem Schopenhauer den Willen so zum schöpferischen Princip der Welt gemacht hat, beschreibt er auch ausführlich, auf welche Weise er das — freilich nur für uns seyende — Wesen der Welt sey. Alle Versuche, die Schopenhauer macht, sich den Fesseln des kritischen Idealismus zu entwinden, dienen nur dazu, sich immer fester in ihm zu verfangen: Alles sey der Wille, der sich selbst Vorstellung werde. Wer das ansichseyende Wesen seiner eigenen Erscheinung als seinen Willen erkenne, der werde nicht nur im Menschen und Thiere, sondern in jeder, auch der untersten Naturkraft einen ähnlichen Willen erkennen. Das Innere der Natur sey unser eigenes Inneres; auch der *übrigen* Körperwelt müssen wir also Willen beilegen, als ihr *innerstes* Wesen. Der bewußte Wille sey nur die Eine Seite des Willens, die blind drängende Naturkraft die andere; so habe auch das Unorganische Willen. Die Kraft, welche den Stein zur Erde treibe, sey ihrem wahren Wesen nach Wille. Im Anschießen des Krystalls, in den Wahlverwandtschaften der chemischen Processe zeige sich überall der Wille, als das Princip der Selbsterhaltung; die Eine Absicht der Natur sey die Erhaltung aller Gattungen. Der Wille sey die Urkraft, die, wie ein Automat, auch in den Pflanzen, und zwar als das Einzige, wirke; man habe den Pflanzen sogar eine Begierde zugeschrieben, indem man hier einen handgreiflichen Willen, wenn gleich ohne Bewußtseyn, wahrnehme. Thiere haben, wie Pflanzen, nur Willen, keinen Verstand. In den Thieren komme der Wille bis zum Instinct, d. h. einem Handeln, gleich dem nach einem Zweckbegriff und

doch ganz ohne denselben. Der Wille sey die Urkraft, die auch den thierischen Leib schaffe; er mache im Ei das Huhn. Im Kunsttriebe der Thiere liege der beste Beweis des in ihnen als Endursache thätigen Willens. Durch den Grad des Bewußtseyns seyen die Wesen verschieden, durch den Willen gleich. Es sey vom Willen nicht ein größerer Theil im Menschen, ein kleinerer im Stein; das Mehr oder Minder treffe nur die Erscheinung. Wenn daher das geringste Wesen gänzlich vernichtet würde, so auch die ganze Welt; es genüge also, irgend ein einzelnes ganz zu erforschen, um die wahre Weisheit zu erlangen. Jede Stufe des Willens sey eine ewige Idee, nur auf einer verschiedenen Stufe der Entwickelung. Jede natürliche Ursache sey nur die Gelegenheits-Ursache für die Erscheinung des Einen untheilbaren Willens, der das Ansich aller Dinge sey und dessen stufenweise Objectivirung diese ganze sichtbare Welt sey. Der Organismus müsse die niederen Grade der Objectivation des Willens, die ihm die Materie streitig mache, überwältigen. Je mehr es ihm gelinge, desto näher stehe er dem Ideale, während im Tode jene niederen Ideen über ihn siegen. Im Menschen komme der bewußtlos wirkende Wille der Welt zum Bewußtseyn. Der Streit dieser verschiedenen Stufen des Willens sey nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Das Menschengeschlecht überwinde alle anderen Stufen, und seine Stufen sich wieder einander. Alle Theile der Natur kommen sich entgegen, weil Ein Wille in allen erscheine, Alles Einen mit sich selbst übereinstimmenden Willen zeige; so hange Alles auf's Innigste zusammen.

Von dieser metaphysischen und physischen Betrachtung des Willens geht Schopenhauer zum menschlichen Willen insbesondere über, und bereitet so seine Auffassung des Ethischen vor. Die Vorhalle der Sittlichkeit ist aber die Freiheit. Hier fällt Schopenhauer jedoch in's Extrem, sich ganz dem Determinismus in die Arme zu werfen, und so menschliche Freiheit und Zurechnung eigentlich vollständig aufzuheben. Wobei es ihm dann hinterher schwer werden muß, die Freiheit zu retten. Er versucht

es auf folgende Weise: Der Wille selbst habe keinen Grund, wenn auch jede That unseres Willens durch Motive begründet sey; denn das Motiv bestimme immer nur das unter diesen Umständen Gewollte, nicht die Marime. Nur die Erscheinung des Willens sey also dem Satze des Grundes unterworfen; und das Motiv zeige nur den empirischen Charakter, mein Wille im Ganzen sey aber mein intelligibler Charakter. Jede einzelne Handlung erscheine als nicht frei, da sie aus der Wirkung des dargebotenen Motivs mit strenger Nothwendigkeit folge; es gebe keine freie Wahl, keine Gleichgültigkeit des Willens. Der Mensch habe zwar Wahlentscheidung; das sey jedoch nur ein durchgekämpfter Conflict zwischen mehreren Motiven, von denen das stärkere den Menschen bestimme. Reue entstehe, wenn die Erkenntniß, nicht wenn unser Wille sich geändert habe. Die ganze Reihe unserer Handlungen sey aber nur die Objectivität des Willens selbst. Im Selbstbewußtseyn werde der Wille an sich erkannt, und damit sey er frei. Der absoluten Nothwendigkeit sey nur abzuhelfen durch einen freien Willen, der aus sich selber stamme. Die Nothwendigkeit liege im Wirken und Thun, die Freiheit im Seyn und Wesen. Was ist aber nun dieß Wesen, dieser intelligible Charakter, diese transscendente Einheit? Hier kommt Schopenhauer zu dem Satze: Alle Erkenntniß des Wesens sey tautologisch, da es selbst nur Eins sey. So bleibt für den intelligibeln Charakter nichts übrig, als das in sich Zurückziehen der schönen Seele, die es zu keiner Expansion bringt, nichts vollführt und in dieser Negation die höchste Seligkeit findet, wie das vierte Buch es als den Gipfelpunkt der Ethik entwickeln wird. Dieß ist schon hier in dieser Metaphysik des Willens angedeutet, wenn Schopenhauer sagt: Was will der Wille? Die Motivation gehöre zur Erscheinung, die Abwesenheit alles Ziels, aller Grenze zum Wesen des Willens. Ewiges Werden, endloser Fluß sey die Offenbarung dieses Wesens des Willens. So sieht Schopenhauer denn auch in der Geschichte, wie in der Natur, nur die abstracte Identität der Einerleiheit, und verwirft in oberflächlicher Grobheit die ganze Idee einer Philosophie der Geschichte

mit den Worten, daß die geistesverderbliche Hegelsche Afterphilosophie die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes fassen wolle, da doch immer nur Dasselbe sich wiederhole.

C.

Die im ersten und zweiten Buche betrachteten Gegenstände, die Vorstellung und der Wille, haben zwar gegen einander das Verhältniß von Erscheinung und Wesen. Die Reihe der Willensacte der Natur sind nach Schopenhauer die verschiedenen Stufen dieser Wesenheit, während unsere Vorstellungen uns nur den vom unerkennbaren Wesen abgelösten Schein darbieten. Aber dieser Gegensatz wird bald wieder vergessen. Auch diese Reihe von Willensstufen gehört nach Schopenhauer noch der Erscheinung an; wird dadurch vielmehr erkennbar, und wir haben mit ihr noch nicht das Ding an sich erreicht. Diese Erhebung sowohl der Vorstellung als des Willens auf eine höhere Stufe soll nun das dritte und das vierte Buch leisten: und zwar so, daß im dritten das Ding an sich als theoretisch, im vierten als praktisch nachgewiesen wird. Die zunächst zu betrachtende Rehabilitation der Theorie liegt aber darin, daß das System der Willensstufen als das System der ewigen in der Erkenntniß gegebenen Ideen aufgestellt wird, damit nunmehr aber auch das Ansich zur Erkennbarkeit zu gelangen scheint. Der Titel des dritten Buchs heißt daher: Die Welt als Vorstellung, zweite Betrachtung. Die Vorstellung unabhängig vom Satze des Grundes, die Platonische Idee, das Object der Kunst. Diese veränderte Stellung der Theorie führt Schopenhauer also ein: Der Intellect befreie sich jetzt von der Dienstbarkeit unter dem Willen, wiewohl es keine dauernde Freilassung sey; nur auf eine kurze Weile bemeistere sich die Intelligenz, als Accidenz, des Willens als der Substanz. Verlasse der Intellect die Beziehung auf den Willen und fasse er das Wesen der Erscheinungen auf, so habe er nicht mehr ein einzelnes Ding, sondern die ewige Form, einen heiteren Inhalt, zum Gegenstande: und das sey die Idee. Das empirische Correlat zur Idee sey die Gattung; während die Idee ewig, so sey die

Gattung von unendlicher Dauer. Die Idee sey zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen sey, jedoch, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und so die vollständige und vollkommene Erscheinung, oder die möglichst adäquate Objectivität des Willens, — das Ding an sich selbst, aber unter der Form der Vorstellung. Erst im vierten Buche wird auch diese letzte Form verschwinden, und so nur das ganz leere Ding an sich übrig bleiben, damit auch wieder seine Erkennbarkeit verschwinden. Denn im rein Unbestimmten giebt es keine Unterschiede, und folglich auch keine Erkenntniß.

Eine weitere Frage, die sich nach Aufstellung jenes höheren Objects der Erkenntniß darbietet, ist die nach dem Verhalten des erkennenden Subjects zu ihm: Um die Idee zu erkennen, müssen wir aufhören, Individuen zu seyn, — willenloses Subject des Erkennens werden. Betrachte man nicht mehr das Wo, Wann und Warum der Dinge, sondern das Was, so verliere man sich im Gegenstande, so daß Anschauendes und Anschauung Eins geworden seyen. Wie will Schopenhauer hier Dem entgehen, in das von ihm an Schelling so verhöhnte windbeutelnde Vorgeben einer intellectuellen Anschauung gerathen zu seyn? Er führt diesen Standpunct noch bestimmter aus: Dann höre das Relative für das Subject und Object auf, und wir sehen, *wie* Spinoza sage, die Dinge unter dem Bilde der Ewigkeit. Subject und Object halten sich das Gleichgewicht. Das Subject sey der Gegenstand selbst geworden, das ganze Bewußtseyn nichts mehr, als dessen deutliches Bild. Subject und Object seyen als Dinge an sich nicht unterschieden; es sey der Wille, der sich selbst erkenne. Als handelnder Wille seyen wir nur ein Individuum: als rein objectiv Vorstellendes in der Kunst, alle Dinge; dann sey Einem wohl, sonst wehe. So lange wir wollen, so lange wir dem Drange unserer Wünsche folgen, haben wir nicht Glück, nicht Ruhe; völlig wohl sey uns nur, wenn wir die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen — also ohne

Interesse — auffassen. Dieser Zustand sey reine Contemplation, Verlieren in's Objective, Vergessen aller Individualität. Wir seyen dann nur noch da als das Eine Weltauge, das aus allen erkennenden Wesen blicke. So heiße es in den Veda's oft: „Dieses Lebende bist Du."

Das so beschriebene Object nennt Schopenhauer nun mit Recht das Schöne, ein so erkennendes Subject das Genie; und er eröffnet uns hiermit der Standpunct seiner Philosophie der Kunst: Der Zweck der Kunst sey Mittheilung der aufgefaßten Ideen, und die künstlerische Darstellung biete uns also die Einheit des Subjects und Objects; in ihr werde klar, daß Natur und Geist keinen Gegensatz bilden. Das Schöne sey da, wenn die Ideen aus ihrer Individualisirung in den Dingen uns entgegenkommen. Wenn die Gegenstände aber den Willen durch ihre Uebermacht bedrohen, ihn durch ihre Größe bis zu nichts verkleinern, und der Mensch sich doch von seinem Willen losreiße und nur erkenne, also über sein Wollen erhoben sey, so sey das das Erhabene; — ein ganz von Kant entlehnter Gedanke. Schopenhauer kommt hier auf alle einzelnen Künste zu sprechen, macht viele recht treffende Bemerkungen, z. B. über den Kölner Dombau, über den Apoll von Belvedere, über den Laokoon, und setzt ganz consequenter Weise, seinem subjectiven Idealismus gemäß, die Musik als die höchste aller Künste, da in ihr eben am meisten die Expansion der ganzen Welt zum Gefühle des schöpferischen Subjects zusammenschrumpfe: die Musik sey eine unmittelbare, die andern Künste nur eine mittelbare Objectivation und Abbild des ganzen Willens, weil dieselben unmittelbar nur die Ideen, das Abbild des Willens, darstellen. Darum sey die Musik so mächtig; sie rede vom Wesen, jene nur von Schatten. Die Welt sey verkörperte Musik, ein verkörperter Wille. Die Musik gebe die Regungen unseres innersten Wesens wieder, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual. In der Musik philosophire die Seele, ohne es zu wissen. Die Musik sey Trost im Leben, bis wir seines Spiels müde werden.

Fassen wir nun, nach Betrachtung des Objects der Kunst,

noch das schaffende Subject des Schönen in's Auge, so läßt sich Schopenhauer also vernehmen: Die Kunst sey das Werk des Genius. Da die Idee aber allein das wahre Object, so sey nur im Genie Objectivität. Im Einzelnen das Allgemeine sehen, sey der Grundzug des Genie's. Der in einem Individuum hervorgetretene Genius sey der frei gewordene Ueberschuß des Erkennens, der zum willensreinen Subject, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt werde. Im Genie habe die erkennende Thätigkeit eine bedeutend stärkere Entwickelung bekommen, als der Dienst des Willens erfordere, für den sie ursprünglich da sey; das sey die Abnormität des Genius. Das Wesen des Genius sey Besonnenheit; der gewöhnliche Normal-Mensch dagegen sey in den Strudel des Lebens gerissen, — eine bloße Fabrikwaare der Natur. Alle Genie's seyen melancholisch, weil sich im Unglück der Intellect leichter dem Willen entziehe. Da der Wille Pein, das Erkennen heiter sey, so habe die Stirn des Genie's überirdische, durch Melancholie hindurchbrechende Heiterkeit. Während das Genie eine vollkommene Ablösung des Intellects vom Willen sey, bleibe bei allen Pfuschern der Intellect im Dienste des Willens. Das Genie opfere sein persönliches Wohl dem objectiven Zweck; so sey es groß, der Andere klein. Wer groß, erkenne sich im Ganzen. Aus der Sonderung von Intellect und Wille entstehe der dem Genie gemachte Vorwurf des Wahnsinns. Wie der Wahnsinn den Satz des Grundes überspringe, so auch das Genie, indem es die Ideen erfasse. Auch andere Menschen haben diese Erkenntniß, wenn sie nicht ganz unempfänglich für die Kunst seyen. Aber das Genie sey die anhaltende Dauer dieser Erkenntniß, und die Fähigkeit, das so Erkannte in einem willkürlichen Werke zu wiederholen; das Werk des Genie's sey nicht nützlich. Das Genie sey einsam, um Muße zum Schaffen zu haben; da es aber keinen glücklichen Lebenslauf habe, so sey seine Zeit erst in der Zukunft. Die Anticipation des Schönen sey das Ideal; die Möglichkeit einer solchen Anticipation liege darin, daß Künstler und Kenner das Ansich der Natur, der sich objectivirende Wille selbst seyen.

Schopenhauer forscht dann auch der natürlichen Ursache des Genie's nach; und zeigt meistentheils in sehr geistreicher Weise dessen physiologischen Ursprung auf: Im Genie sey das vordere Gehirn so überwiegend, daß dieß der klare Spiegel der Welt werde; das Genie habe ein abnormes Ueberwiegen der Sensibilität. Doch fühlt Schopenhauer dann anderweits sehr wohl, daß dem Genie die Energie des Willens, dessen Thätigkeit er in's kleine Gehirn setzt, nicht fehlen könne. Um nun hiernach das Genie physiologisch zu construiren, läßt er sich in folgende allerdings sehr abentheuerliche Theorie ein: Von der Mutter erbe das Kind die Sensibilität, das Cerebral-System, also die theoretischen Functionen, das Erkennen; vom Vater die Irritabilität, das Herzsystem, also das Handeln, den Willen. Habe der Vater starken Willen, so auch der Sohn: habe die Mutter vielen Verstand, so auch der Sohn Ein Genie werde der Sohn aber nur, wenn zu solchem von der Mutter ererbten Gehirn noch vom Vater leidenschaftliches Temperament, als Energie des Herzens und des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin, hinzukomme. Denn durch's Herz, als Organ der Thätigkeit, schwelle das Gehirn, und drücke gegen die Wände des Schädels; eine kleine Statur, besonders ein kurzer Hals, sey der Bildung eines großen Geistes günstig, weil auf dem kürzeren Wege das Blut mit mehr Energie von dem Herzen zum Gehirn gelange. Ich will über diese Hypothese mich jedes Urtheils enthalten, und vorerst die Sammlung häufigerer Erfahrungen abwarten von großen Söhnen kluger Mütter, als die sind, welche Schopenhauer anführt, um so mehr als sein Satz von ihm nicht interesselos scheint aufgestellt worden zu seyn, sondern vielleicht einer Pietät gegen seine Mutter den Ursprung verdankt. Originell ist er übrigens nicht. Denn Büffon, wie Flourens in dessen Lebensbeschreibung erzählt, soll häufig die Behauptung aufgestellt, daß die Intelligenz der Söhne von der Mutter stamme, und dann hinterher gelegentlich die Thatsache angeführt haben, seine Mutter sey doch eine sehr geistreiche Frau gewesen.

Verlassen wir indessen diese Einzelnheiten, um uns mit

Schopenhauer in das Eine, was Noth thut, in den Einen Gedanken zu erheben, der, von Anfang an seine ganze Philosophie beherrschend, nun zum Schluß siegreich hervorbrechen soll. Chamäleontisch hat sich dieser Gedanke in verschiedenen Formen herumgeworfen. Das erste Buch bot uns in dem flüchtigen Wechsel der bloß vorgestellten Welt nur die unendliche Mannigfaltigkeit des Scheins dar. Dem gegenüber zeigt sich im zweiten Buche als die bestimmte Vielheit das System der Ideen. In ihnen, als den Stufen des Willens, soll es klar werden, daß die Praxis höher als die Theorie sey. Aber vielmehr wird der Wille hier selbst Gegenstand der Theorie; denn das Reich der Ideen ist ja eben nichts Anderes, als das System unserer Erkenntnisse. Der Widerspruch, daß damit die Erkenntniß nicht bloß der Erscheinung, sondern auch dem Ding an sich vindicirt wird, ist schlecht dadurch verdeckt, daß auch diese Erkenntniß des Ansich immer noch der Erscheinung angehöre. Noch mehr tritt dieser Widerspruch im dritten Buche an der künstlerischen Erkenntniß hervor, wo das Genie zwar das Uebermaaß der Erkenntniß des ansichseyenden Wesens der Dinge seyn soll, aber auch noch unter der Form der Vorstellung. Die der zunächst verachteten Theorie hinterher erwiesene hohe Ehre erscheint so sehr zweideutig. Und die Theorie schlägt sogar wieder in Praxis um, indem die Erkenntniß des an sich seyenden Willens das praktische Thätigkeitsprincip der Kunst als der Reconstruction der Ideen in der Wirklichkeit wird. Der Schluß des dritten Buchs bereitet aber zum Ziele vor, daß die der Praxis so eben geopferte Theorie in demselben Augenblicke abermals den Willen absorbire. Während nämlich das wirkliche praktische Leben von Schopenhauer theils als jämmerlich, theils als schrecklich dargestellt wird, weil der Wille, das Daseyn selbst, ein stetes Leiden darbiete, so sey zwar das Ansich des Lebens, durch die Kunst wiederholt, frei von Qual und gewähre ein bedeutsames Schauspiel. Doch erlöse auch die Kunst den Menschen nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke, vom Leben, und sey noch nicht der Weg aus demselben. Steigere aber der Mensch seine

Kräfte auf's Höchste, um diesen Ausgang zu gewinnen, so wende er sich von diesem Spiel des Lebens ab, und es ergreife ihn der höchste Ernst, der nun endlich nach Schopenhauer wieder darin enthalten ist, daß alle Thätigkeit des Willens im Leben und der Kunst in die reine thatlose Contemplation, d. h. doch wohl Theorie, verschwinde. Die Kunst müsse (wie in der Solgerschen Ironie) mit der Darstellung der freien Selbstaufopferung des Willens enden, nicht als Motivs, sondern als Quietivs, welches ihm aufgehe aus der vollen Selbstkenntniß seines Wesens als des Wesens der Welt. So erniedrigt und erhebt Schopenhauer wechselweise Theorie und Praxis, tritt in einem Buche in den Staub, was er in dem andern gerühmt, und führt uns nur durch eine lange Reihe von Vergeßlichkeiten und Inconsequenzen zu seinem höchsten Standpunkt hin.

D.

Das ist der Gegenstand des vierten Buchs, dessen Inhalt in folgende Worte gefaßt wird: Die Welt als Wille zweite Betrachtung: bei erreichter Selberkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Eigentlich soll hier erst die Betrachtung des Praktischen oder die Ethik anfangen, um eben an ihr den Einen Gedanken am Klarsten zu entwickeln. Zu dem Ende werden innerhalb des Willens selbst zwei Seiten unterschieden: seine endliche, vergängliche, zu deren Dienste die Intelligenz vorhanden seyn sollte, welche dann aber, nachdem sie in den Ideen und dem Ideale sich von dieser Dienstbarkeit emancipirt hat, vielmehr zuletzt über den Willen selbst durch dessen vollständige Ausrottung Herrin wird und das Schlachtfeld behauptet; sollte es Schopenhauer auch belieben dieses Nichtwollen der schönen Seele, diesen reinen Buddhaismus und absoluten Quietismus die wahre, unendliche Seite des Willens zu nennen, da doch darin aller Inhalt des Willens verflüchtigt und nur noch sein Name übrig geblieben ist. Es gebe hiernach zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke im Leben, die sich beständig kreuzen: den des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück in einem ephemeren,

traumartigen, täuschenden Daseyn, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig seyen, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen werde; und den des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unseres Glücks, und dadurch auf Modification unseres Willens, und Aufhebung des Wahns, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt halte. Der erste sey die Bejahung, der zweite die Verneinung des Willens.

Von der ersten Seite des Willens sagt Schopenhauer: Die Bejahung des Willens sey Diversität, Vielheit, sey die Bejahung des Leibes, als Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Als die entschieden stärkste Bejahung des Lebens bestätige sich der Geschlechtstrieb. Die Genitalien seyen der eigentliche Brennpunkt des Willens, die Geschlechtsliebe die Hauptangelegenheit aller Menschen. Das nämlich, was durch sie entschieden werde, sey nichts Geringeres, als die Zusammensetzung der nächsten Generation. Das Wohlgefallen am andern Geschlecht sey Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten strebe. Im Liebeshandel suchen wir auf diese Weise eine neue Unsterblichkeit. Nun sterben wir aber stets, unser Daseyn sey ein fortwährendes Hinstürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit; jeder Athemzug wehre den beständig eindringenden Tod ab. Das Individuum gehe aus dem Nichts in Nichts; ja es finde gerade seinen Untergang, indem es die Gattung erhalte. So sey Todtenkopf und Lingam vereint das Attribut des Wischnu. Indem der Mensch nun nicht nur nach der Erhaltung seines individuellen Daseyns eine kurze Zeit hindurch strebe, sondern den Tod fliehe, um ein unendliches Daseyn, das ihm verweigert sey, zu erreichen, so komme in ihm gerade durch diesen Widerspruch der Wille zum Leben zur Besinnung, und die Sache fange an, ihm bedenklich zu werden.

Diese Erkenntniß, durch welche die Erscheinung des Willens vollkommener werde, bringe in das Bewußtseyn des Menschen Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth; denn er sey nicht mehr mit der kurzen harmlosen Dauer seines Daseyns zufrieden. In gleichem Maaße, als die

Erkenntniß zur Deutlichkeit gelange, das Bewußtseyn sich steigere, werde auch das Leiden mehr und mehr offenbar, wachse auch die Qual des Lebens, welche folglich im Menschen ihren höchsten Grad erreiche, und dort wieder um so mehr, je intelligenter der Mensch sey. Zwar sey alles Leben überhaupt Leiden. Am Menschen aber zeige sich Noth und Bedürftigkeit überall, als das Wesen seines Lebens. Der Welteroberer leide Alles das, womit er die Welt quäle, weil Alles Ein Wille sey. Wer die Wollust ergreife, ergreife auch die Schmerzen. So lange der Wille sich bejahe, seyen alle Leiden der Welt sein. Wer keine Noth mehr habe, der empfinde Langeweile und wolle die Zeit tödten, wäre es auch nur durch Kartenspiel. Das Leid bleibe aber immer die Hauptsache im Leben: nur der Schmerz die Form, unter der das Leben sich darstelle. Glück und Befriedigung seyen nur negativ. Das bleibende Glück sey daher auch nicht Gegenstand der Kunst, dieses Spiegels des Lebens; sondern, wenn der Kampf um's Glück beendet sey, falle der Vorhang. Noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmernissen und Beschäftigungen, welche ihm die wirkliche Welt auflege, schaffe sich der Mensch in Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt, deren Dienst die halbe Zeit seines Lebens ausfülle. Das Absurdeste sey hier das Geglaubteste, das Unmögliche das Sicherste. Das Leben sey so ein fortgesetzter Betrug; — ein Geschäft, das nicht die Kosten decke, ein Spiel, das nicht die Lichter werth sey. Die Welt sey theoretisch ein Problem, weil sie praktisch nicht seyn sollte; denn sie sey blinder, nicht sehender Wille. Schopenhauer bemerkt daher, er disputire nicht das Uebel weg, wie die Pantheisten; er predige den Pessimismus, während die Erklärung der Welt aus der göttlichen Vernunft den Optimismus verlange. Man schreie über das Trostlose seiner Philosophie, beklagt er sich ferner, weil er die Hölle hier sehe. Daß die Welt die schlechteste unter den möglichen sey, zeige sich daraus, daß sie nur mit genauer Noth bestehen könne; wäre sie noch ein wenig schlechter, so könnte sie nicht bestehen. Nun führt Schopenhauer (man denke!) die Per-

turbationen der Planeten, Erdbeben, Cholera, gelbes Fieber, schwarzen Tod u. s. w. als Belege seiner Behauptung an. Geboren zu werden, sey also die größte Schuld des Menschen, die er büßen müsse, indem er für die Wollust seines Vaters leide. — Es ist nicht zu verkennen, es steckt in diesem Philosophen etwas ursprünglich Dämonisches und Titanisches; und er ringt mit allen Kräften seines Geistes danach, es zu überwinden.

Zunächst versucht Schopenhauer dieß nun innerhalb der Bejahung des Lebens selbst, die das Hervorbrechen des Egoismus, das Sehen seines Ich in allen Dingen sey. Der Wille finde in der Vielheit der Individuen nur sein eigenes wiederholtes Wesen. Für jeden existiren alle Anderen nur in der Vorstellung. Jeder sehe also nur in sich das Wesen, und mache sich zum Mittelpunkt der Welt. Schopenhauer verbindet hier den Egoismus, den praktischen Materialismus, wie vorhin den theoretischen, mit dem Idealismus; und das ist eben der Beginn der Erlösung vom Egoismus, die anhebende Rechtfertigung des Menschen und das Abthun der Sünde. Der Wille, als das Ding an sich, werde von Erscheinung, Geburt und Tod nicht berührt. Das unsterbliche Leben der Natur sey die Erfüllung des Willens zum Leben; die Rückkehr in den Schooß der Natur sey meist Glück. Der Natur sey nur an der Gattung gelegen; nur die Ideen haben Realität. Der Mensch sey aber eben die unsterbliche Natur selbst. Wie bei der Excretion wir um die abgeworfene Materie nicht trauern, so dürfen wir es auch nicht, wenn der Tod einzelne Individuen ausscheide. Es sey unsinnig, die Fortdauer seiner Individualität zu verlangen; Bewußtseyn und Individualität gehen unter. Was der Schlaf für das Individuum, das sey der Tod für die Gattung. Das Individuum sey ein Traum des Naturgeistes. Jeder sey an sich, was der Andere. Wir seyen auch Alle beisammen; die Zeit aber hindere uns, die Identität zu erkennen. Der Regenbogen sey derselbe, während die Wassertropfen stets wechseln. Der Tod klinge uns fabelhaft, wir halten uns für ewig. Anfang und Ende beruhe ja nur auf Zeit, und diese habe Idealität. Kein

Mensch lebe in Zukunft und Vergangenheit, sondern nur in der Gegenwart. Dem Willen sey also das Leben, dem Leben die Gegenwart sicher. Da nichts sey, als die Gegenwart, so brauchen wir keine Todesfurcht zu haben. Alles sey Gegenwart, wie auf der Erdkugel Alles oben. Jeder genieße nur, was er durch sein Treiben zu erlangen hoffe. Wir haben praktisch keine lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit des Todes; und daher entspringe der Glaube an Fortdauer bei allen Völkern, der bei den Meisten sich als Seelenwanderung gestalte. Nur Juden, Muhammedaner und Christen haben diesen Glauben an die Seelenwanderung mit Feuer und Schwerdt vertilgen wollen. Das Individuum sey nur als Erscheinung von der Außenwelt unterschieden, nicht als Ding an sich. Entstehen und Vergehen sey nicht an sich; im Tode fallen wir mit dem Willen der Welt zusammen, wie vor meiner Geburt Alle Ich waren. Die Welt verschwinde, das Ich beharre, nicht umgekehrt. Wer nun vom Standpunkt dieser Erkenntniß sich als Darstellung der Idee betrachte und in der Unsterblichkeit des Allgemeinen sich selbst als unverwüstlich wisse, der könne, wenn er noch nicht die Einsicht in die Qual des Lebens habe, seinem Lebenslauf eine immer erneuerte Wiederkehr wünschen, und so den Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben einnehmen; denn er sey selbst das Ewige positiv.

Wollte man diesen Gedanken in der Schopenhauerschen Terminologie weiter ausführen, so könnte man sagen: ein Solcher hat sich gleichsam durch Kunsterkenntniß aus der Sandwüste des Lebens in seine blühenden Oasen geflüchtet. Aber mit diesem ganz wahrhaften Standpunkt, der von der Pein und Qual der Endlichkeit sich nicht abhalten läßt, in ihr und durch sie hindurch die wahre Unendlichkeit und Seligkeit zu erfassen, ist Schopenhauer nicht zufrieden. Und hier kommt die praktische Bedeutung seines metaphysischen Satzes, daß das Absolute, das Unbedingte u. s. w. nur negativen Werth habe, zum Vorschein. Nur in der Vernichtung dieses Endlichen und im bleibenden Negativen sieht er das höchste Ziel des Lebens. Alles Positive, Affirmative ist ihm ein Endliches, das aufgehoben werden muß.

Um dieß zu beweisen, bringt er nun die Moral, ja die ganze praktische Philosophie, Recht und Staat, mit herein. Während aber die Sittlichkeit gerade das Objectiv-werden des subjectiven Geistes seyn müßte, als die Ausbreitung des individuellen Lebens zu den menschlichen Verhältnissen der Familie und des Staats, tadelt Schopenhauer wieder an Hegel diese Auffassung der Sittlichkeit höchlich, und sieht das höchste Gut nur in diesem Zurückziehen des Geistes in's Nichts.

Die Hauptzüge seiner praktischen Philosophie, durch die Schopenhauer nun die Verneinung des Willens als das höchste Ziel der Heilsordnung vorbereiten will, sind etwa folgende: Doch verwahrt er sich dabei ausdrücklich gegen die Benennung praktische Philosophie, da alle Philosophie theoretisch sey, während es bei'm menschlichen Handeln auf das innerste Wesen des Menschen, auf die Tugend ankomme, die nicht gelehrt werde. Hier gelte es Heil oder Verdammniß. Unschuldig seyn, heiße seinen Willen noch nicht kennen. Die Bejahung des Lebens, deren Repräsentant mythisch Adam sey, sey Sünde. Unser Egoismus bestehe darin, daß wir gegen einander Nicht-Ich seyen. So werde meine eigene Bejahung Verneinung des Andern. Dieser Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung sey das Unrecht; es sey der ursprüngliche Begriff, das Recht der abgeleitete und negative. Das Recht, als Abweisung des fremden Eindringens, sey so Zwangsrecht. Das Mittel, den einseitigen Standpunkt seines Egoismus zu verlassen, sey der Staat. Das Unrecht, das ursprünglich ethisch sey, werde so juristisch. In der Seelenwanderung sey Jeder erst nach dem Tode die Anderen; in Wahrheit sey er es aber schon jetzt. Im Sterben anerkennen wir, daß unser Daseyn nicht bloß unsere Person sey. Nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich, sey dem Princip der Individuation unterworfen. So beruhe die Heiligkeit jeder moralischen Handlung darauf, daß diese aus der ursprünglichen Erkenntniß der numerischen Identität des inneren Wesens aller Lebenden entspringe. Die Identität der Willen sey Sympathie. Wer sich opfere, um ein großes Unrecht zu rächen, bejahe zwar seinen Willen, aber umfasse schon die Idee.

Der Gerechte faſſe den Willen des Andern als identiſch mit dem ſeinigen im Dinge an ſich; er wolle ihn nicht verneinen, in das Leben des Andern nicht eindringen. Wer von Allem die Wahrheit zu ſich ſelber ausſprechen könne: Dieſes biſt Du, der ſey der Tugend gewiß und auf dem Wege der Erlöſung. Alle Liebe ſey Mitleid, Durchſchauung des Princips der Individuation. So ſey Aufopferung für das Wohl vieler Anderen Liebe, um ihre Leiden zu mildern. Der Gute mache nicht den Unterſchied zwiſchen ſich und den Anderen.

Von dieſem ſittlichen Princip der Liebe leitet Schopenhauer nun die Verneinung des Willens her: Die Liebe hebe die Unterſchiede der Individualitäten auf; ein Solcher eigene ſich den Schmerz der ganzen Welt an. Menſchenliebe ſey Selbſtverläugnung, und ſo eben ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben. So werde die Erkenntniß des Ganzen zum Quietiv jedes Wollens, die Tugend zur Askeſe. Der Wille wende ſich vom Leben ab, und komme zur Reſignation, zur Willensloſigkeit. Wenn auch die Schuld im Handeln liege, ſo liege doch die Wurzel der Schuld in unſerem Seyn und unſerer Exiſtenz, da aus ihr das Wirken nothwendig hervorgehe. Das Daſeyn ſey eine Verirrung, der Wille ein Wahn, wovon wir zurückkommen müſſen. Dieſe Verneinung des Willens ſey nach den Indern Abſorption in Brahma; ſie nennen es Nirwana, und es ſey das Höchſte, zu dem wir gelangen können. Befreiung vom Leibe ſey Befreiung vom Willen. In der Stunde des Todes entſcheide ſich, ob wir noch der Natur angehören wollen oder nicht. Der Tod ſey die Anfrage: „Haſt Du genug?“ Wer auf dieſe Frage antworte: „Ich will nicht mehr“, verfalle nicht der Seelenwanderung, einem Zuſtande, den ja auch die Inder fliehen. Ein Solcher ſey davon ausgenommen, noch als Individuum mit den andern Individuen beiſammen zu ſeyn; — er iſt eben das rein Allgemeine geworden. Die Individualität inhärire dem Willen nur in ſeiner Bejahung, nicht in ſeiner Verneinung. Von Außen angeſehen, ſey das Individuum Nichts oder ſoviel als Nichts: aber

von Innen angesehen, Alles in Allem. Wer erkannt habe, daß er schon jetzt Nichts sey, der werde nicht fürchten, im Tode Nichts zu werden. Die Erkenntniß habe in ihm den Willen verbrannt, der eben nur durch Erkenntniß aufgehoben werden könne. Die Erkenntniß, aus der diese Verneinung hervorgehe, sey intuitiv, nicht abstract; und so finde sie ihren vollkommenen Ausdruck in der That und im Wandel. Und erst das sey die Freiheit des Willens. Selbstmord sey nicht Verneinung des Willens, sondern Bejahung. Der Selbstmörder wolle nicht leben, weil er nicht aufhören könne zu wollen. Er entziehe sich dem Leiden, das ihn zur Verneinung des Willens hätte bringen können. Freiwilliger Hungertod sey aber die höchste Verneinung des Willens, nämlich des Leibes.

So sehr Schopenhauer diesen negativen Standpunkt, den man an edlen Römern in der Kaiserzeit etwa billigen könnte, auch anpreist, so bemüht er sich doch zugleich, ihm eine affirmative Seite abzugewinnen; und das bildet dann allerdings als Heilsordnung den höchsten Gipfel seines Philosophirens. Seine Philosophie, behauptete er, ende zwar mit einer Negation. Indem aber der Wille nicht absolut das Ding an sich sey, sondern nur in der Erscheinung, so sey das Nichts des Willens, das wir setzen, selbst nur ein relatives Nichts. Positiv ausgedrückt wäre es Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott. Zeit, Raum, Subject, Object, Wille, Vorstellung, Welt seyen zwar aufgehoben; vor uns bleibe nur das Nichts. Aber die, welche die Welt überwanden, — welche durch gänzliche Entsagung und Kasteiung, wie wir sie auch bei den Indern sehen, zur vollen Selbsterkenntniß gelangten, hätten mit dieser Negation des Willens innere Freudigkeit, tiefe Ruhe, den unerschütterlichen Frieden erlangt, der höher sey als alle Vernunft; jene gänzliche Meeresstille des Gemüths. Nur die Erkenntniß sey geblieben, der Wille verschwunden. Schopenhauer sagt daher: Nur für die, welche noch des Willens voll seyen, sey das Resultat seiner Philosophie Nichts. Unseres Daseyns Zweck sey nicht, glücklich zu seyn, sondern vielmehr unglücklich, damit wir

von der Sucht des Genießens des Lebens geheilt werden. Der Zweck des Lebens müsse also richtiger in unser Weh gesetzt werden. Der wahre Zweck des Lebens sey die Abwendung des Willens von demselben. Wir müssen vom Leiden scheiden, ohne den Wunsch nach ihm und seinen Freuden zu behalten. Der Tod sey eine Heiligsprechung, daher vor jeder Leiche die Wache in's Gewehr trete. Das Sterben sey also der eigentliche Zweck des Lebens, sein Resümé. Es spreche mit einem Male aus, daß die Erscheinung des Lebens ein Eitles gewesen sey, von dem zurückgekommen zu seyn, Erlösung sey. So lange der Wille sich nicht verneine, lasse ihm der Tod den Kern eines neuen Individuums übrig. Jede neue Geburt verleihe ihm einen neuen und verschiedenen Intellect, damit er, durch den Trunk des Lethe erfrischt, ein anderes Daseyn beginne, bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt habe, und in Folge hiervon es nicht mehr wolle.

Diese Wendung, die Euthanasie des Willens, sey die Wiedergeburt (δεύτερος πλοῦς). Buddhaismus und Christenthum seyen hierin einig, während Griechenthum und Islam optimistisch seyen. Das Christenthum habe indessen Indisches auf Jüdisches gepfropft. Wie Adam die Bejahung und die Erbsünde, so sey Christus der Repräsentant der Verneinung und Erlösung. Der Charakter könne sich nicht ändern, aber er könne völlig aufgehoben werden durch die veränderte Erkenntniß. Diese Freiheit unseres intelligiblen Charakters sey Gnadenwirkung. Das Motiv sey das Reich der Natur, das Quietiv das Reich der Gnade. Diese Erkenntniß komme wie von Außen angeflogen, sey nicht durch Vorsatz zu erzwingen. Der Wille sey nach dem Christenthum nicht frei, sondern sündlich, durch die Werke stets mangelhaft. Nur der Glaube erlöse, und zwar ohne unser Verdienst; die Werke rechtfertigen uns nicht. So harmonire seine Ethik, meint Schopenhauer, mit dem christlichen Dogma. Ist das nicht auch eine Probe von der an den Katheder-Philosophen getadelten Namenstaufe des Dogma, ohne die Sache beizubehalten? Und nun wirft Schopenhauer noch mit Vorliebe einen letzten

Blick auf den Indischen Mythus, wonach bei den Brahminen die höchste Belohnung, welche der völligen Resignation wartet, die sey, durch Seelenwanderung nicht mehr wiedergeboren zu werden. Was die Buddhaisten eben so ausdrücken: Du sollst Nirwana erlangen, — einen Zustand, in welchem es vier Dinge nicht gebe, Schwere, Alter, Krankheit und Tod. Seiner Philosophie zufolge, so beschließt unser Philosoph seine Rede, müsse er dem Buddhaismus den Vorzug geben, den ja auch die Majorität der Menschen bekenne. Diese Urweisheit des Menschengeschlechts werde nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen ströme Indische Weisheit nach Europa zurück, und werde eine Grund-Veränderung in unserem Wissen und Denken hervorbringen.

Indem auch ich hiermit, meine Herren, die Darstellung der Philosophie Arthur Schopenhauers schließe, muß ich bemerken, daß, können wir auch nicht in allen Stücken mit ihm übereinstimmen, wie die vielen überall in meinem Vortrag bereits eingestreuten Ausstellungen beweisen, ich doch nicht läugnen will, daß sie nicht nur Philosophie überhaupt sey, sondern er sich auch, als kräftige Individualität eine eigene mit vieler Consequenz aus Einem Grundprincip geflossene philosophische Weltanschauung zurecht gelegt hat, die mit Energie und Liebe von ihrem Urheber ist durchgeführt worden, und wohl auch praktisch die Triebfeder seines Lebens und Seyns in seiner Vereinsamung mag geworden seyn. Für uns können wir an diesem Jahreswechsel, wo man doch eben neue Vorsätze fassen soll, daraus die Nutzanwendung ziehen, daß allerdings auch wir in seinem ethischen Principe das Princip der wahren Praxis erblicken dürfen, wenn wir nur die Verneinung des Willens mit seiner Bejahung zu einer höhern Totalität verknüpfen: also nicht, seinem Nihilismus zufolge, das Leben im All als ein contemplatives Zerfließen in's Nichts oder gar den Tod als das Höchste fassen; sondern vielmehr das Ertödten des Todwürdigen in der Wiedergeburt mit der Erhaltung unserer Individualität verbinden, damit diese als

eine geläuterte die Quelle unseres Handelns im gegenwärtigen Leben werde.

---

Da, nachdem ich ausgesprochen, mein edler Freund mir gegenüber, der Graf Cieszkowski, es an meinem Vortrage auszusetzen findet, daß der Quietismus der Schopenhauerschen Lehre nicht hinlänglich von mir verurtheilt worden sey, indem gerade in der Zeit, worin wir leben, die mehr als je der Thatkraft des Mannes bedürfe, ihm nichts verderblicher als solche Lehre erscheine, so erhebe ich mich nochmals, um ausdrücklich hinzuzufügen, daß ich keineswegs gemeint sey, dem Quietismus Schopenhauers irgendwie das Wort zu reden, da ich diese Lehre für ebenso verderblich halte, als mein edler Freund. Ja, wenn ich in Schopenhauers Manier sprechen wollte, so würde ich hinzusetzen, daß höchstens dem langsamen, gutmüthigen, theoretischen Deutschen solch' eine Fadaise für einige Zeit als die höchste Wahrheit aufgebunden werden könnte. Darüber wollte ich aber nicht verkennen, was in Schopenhauers höchstem Principe, der Verneinung des Willens, Richtiges enthalten sey, sondern dieses lobend herausheben. Und da in unserer Zeit gerade der verderblichste Egoismus das auf ihrer Oberfläche schwimmende und sich am meisten breit machende Princip ist, so muß ich es als ein großes Verdienst Schopenhauers ansehen, diese vom Abendlande für sich herausgebildete Spitze der Subjectivität in eine uralte substantielle Anschauung ertränkt zu haben. Nur hätte er damit nicht auch das Primat der praktischen Vernunft in die gänzliche Meeresstille rein beschaulicher Erkenntniß versenken sollen. Sondern nachdem er der Spitze der Individualität die bewegende Triebfeder des Egoismus gründlich ausgebrochen hatte, mußte diese Spitze nun in ihrer ganzen Schärfe als die lebendige Form gefaßt werden, in welcher und durch welche der substantielle Inhalt des Universalwillens erst zu seinem vollen Durchbruch und seiner wahren Verwirklichung gelange.

**Michelet.**

---

# Noch ein Wort über den Anfang und ersten Fortgang der Philosophie.

Von J. U. Wirth.

Meine Abhandlung über das genannte Problem hat in der kurzen Zeit seit ihrem Erscheinen in unf. Ztschr. (Bd. XXV. H. 1 u. 2) bereits von Seiten zweier geehrter Mitforscher, Chalybäus und Weiße, eine Beachtung und Beurtheilung gefunden, welche mir ein Zeichen von der eingreifenden Wichtigkeit jenes Problems seyn darf und deßwegen mich veranlassen muß, über die Differenzpunkte, welche zwischen unseren Ansichten bei aller sonstigen Uebereinstimmung stattfinden, Einiges zu bemerken.

Chalybäus freue ich mich in zwei Hauptpunkten mir zustimmen zu sehen. Vorerst darin, daß die Philosophie anfänglich ihren Begriff nicht auf eine vorgreifliche Weise, welche schon das realisirte System derselben in sich begreift, definiren, sondern sich selbst nur als ein auf universelle und reine Erkenntniß der Wahrheit gerichtetes Streben bestimmen dürfe; sodann darin, daß dem Zweifel eine philosophische Berechtigung zukomme. M. E. dürfte es nicht schwer seyn, aus diesen Zugeständnissen alle Sätze meiner Abhandlung abzuleiten, und doch ist die Differenz zwischen der Auffassung von Ch. und der meinigen eine bedeutende und wesentliche. Ich meine hierbei natürlich nicht den von Ch. getadelten Ausdruck „skeptische Systeme." Dieser Ausdruck ist m. W. dem allgemeinen, philosophischen Sprachgebrauch entsprechend, und er ist darum wohl begründet, weil auch der Skeptiker, wenngleich sein Princip ein einseitiges seyn mag, doch seine Begriffe und Urtheile nicht nothwendig aggregatartig darstellen muß, sondern systematisch d. h. in formell logischem Zusammenhang entwickeln kann, ohne darum seiner Grundansicht, daß unser Denken nicht zum Wissen, also zur Erfassung des Seyns als seines Inhalts sich zu erheben vermöge, ungetreu zu werden. Wichtiger aber als diese Wortverschiedenheit sind die Behauptungen, welche Ch. aufstellt, daß der Zweifel seinen Sitz nicht im Princip, sondern im Proceß des Verfahrens,

der Methode habe, zu welcher er als untergeordnetes Moment der Kritik gehöre; daß die Philosophie von etwas unmittelbar Gewissem anfangen müsse, um der formalen Seite des Princips, der Gewißheit und Unerschütterlichkeit alles darauf zu Bauenden Genüge zu thun; daß das Princip eine ratio sufficiens seyn müsse und deßwegen das Allervoraussetzungsvollste seyn könne; daß endlich die Philosophie als die letzte unter allen Wissenschaften auch alle bis auf einen gewissen Grad der Bildung voraussetze, und diese Bedingungen, indem sie den Inhalt ihres entwickelten Systems ausmachen, ihrem Daseyn ebenso gewiß seyn müssen, als sie selbst sich ihres Daseyns gewiß sey.

Ich kann jedoch eine solche Beschränkung des kritischen Zweifels auf die bloße Methode und damit die Exemtion des Princips von demselben in keiner Weise zugeben. Geht der Dogmatiker von irgend einem Princip als etwas unmittelbar Gewissem aus, so kann der Skeptiker mit dem gleichen Rechte diesem Princip ein anderes als ein unmittelbar Gewisses gegenüberstellen, und er wird nicht in Verlegenheit seyn, eines zu finden, indem die dogmatischen Systeme hierin eine reiche Auswahl darbieten, und z. B. dem Principe des Weisheitswillens, welches Ch. obenan stellt, das Seyn, das Ich, das Denken, das Absolute, die Materie u. dgl. als ebenso giltige, unmittelbar gewisse Principien, von welchen jedes auch in unserer Zeit seine Vertreter in der Philosophie gefunden hat, entgegengesetzt werden können. Will daher der Dogmatiker sein Princip geltend machen, so muß er die entgegengesetzten Principien widerlegen. Thut er dieß aber, wie es sich gebührt, vollständig, so begründet er sein Princip durch einen indirekten Beweis, erkennt also auch an, daß ihm keine unmittelbare Gewißheit zukomme. Aber habe ich denn nicht selbst behauptet, daß die Philosophie das Streben nach der universellen reinen Wahrheitserkenntniß sey? Gewiß! Allein eben dieß heißt ja, wie ich gleichfalls bewiesen habe, nichts als daß die Philosophie ein voraussetzungsloses Forschen sey, und dieß kann sie nicht seyn, wenn sie irgend

etwas, sey es auch das eigene Seyn oder das Seyn des Wahrheitswillens oder des Denkens, des Ich u. dgl., ohne Untersuchung und ohne Beweis hinnimmt oder behaupten will. Die Philosophie ist doch unmöglich vor ihrem allerersten Anfang selbst schon da; der erste Anfang derselben ist ja erst ihr Werden; um den allerersten Anfang derselben aber, also um denjenigen Akt, dem sie erst ihr Daseyn und beständiges Neuwerden verdankt, handelt es sich bei unserer Frage. Setzen wir aber auch eine Geschichte derselben voraus, was heißt dann der Satz: die Philosophie ist sich ihres eigenen Daseyns unmittelbar gewiß? Die Philosophie ist doch nur in den denkenden Philosophen, und, wäre daher jener Satz wahr, so müßte nicht nur das eigene Seyn des Ich, sondern auch das objektive Seyn anderer Ichheiten außer dem eigenen Selbste zum Voraus als unmittelbar gewiß behauptet werden, während dieß lauter erst zu beweisende Sätze sind, um die sich großentheils der Streit zwischen dem Idealismus und Realismus dreht. Das Gleiche gilt von der Behauptung, die Philosophie müsse das Daseyn aller anderen Wissenschaften voraussetzen. Daß sie aber vollends den Inhalt ihres entwickelten Systems ausmachen, diese Aeußerung kann ich mir nur aus einem momentanen Zurücktreten der Idee der Philosophie selber in dem Bewußtseyn eines Mannes erklären, welcher doch in der unten folgenden Stelle alles nicht-philosophische Wissen mit Recht für ein bloßes Fürwahrhalten erklärt hat. Daß die übrigen Wissenschaften den Inhalt des philosophischen Systems ausmachen, ist grundfalsch, vielmehr muß die Philosophie dasjenige, was die übrigen Wissenschaften ihr darbieten, vorerst sichten, kritisiren und gänzlich umarbeiten, weil sie Unwahres und Unwissenschaftliches mit Wahrem vermischt enthalten, und eben deßwegen geht sie selbst aus den übrigen Wissenschaften nur so hervor, daß sie dieselben als Voraussetzungen am Anfang gänzlich aufhebt und als wahre Wissenschaften gar nicht gelten läßt, indem sie bei der Mischung des Unwahren und Unwissenschaftlichen mit wirklich Wahrem in ihnen auch kein Princip der Scheidung beider darbieten, und

die Philosophie daher rein aus sich selbst allererst das Kriterium der Wahrheit schöpfen muß.

Ist mir nun der Begriff der Philosophie keineswegs das unmittelbar gewisse Fundament derselben, so kann ich auch nicht von der Forderung abgehen, daß seine Entwicklung, welche, wenn sie nicht voll von Voraussetzungen seyn soll, eben nur hypothetische Bestimmungen enthalten darf, der Einleitung in die Philosophie zugewiesen werde. Soll das System nicht ein todter Formalismus, sondern selbst etwas Lebendiges seyn, indem es den wirklichen Wissensproceß der philosophischen Subjectivität nur auf bewußte, systematische Weise wiederspiegelt, so muß der eigentliche wissenschaftliche Anfang der Philosophie mit dem thatsächlichen zusammenfallen, welchen sie in allen ihren ächten Jüngern nimmt, und dieser ist kein anderer als der Akt der unbedingten kritischen Skepsis, welcher in dem schlechthin universellen problematischen Urtheil seinen bestimmten, wissenschaftlichen Ausdruck hat. Ist die Philosophie ihrem allgemeinen Begriffe zufolge ein Streben nach Wahrheitserkenntniß, so muß doch dieses Streben sich äußern, sich bethätigen, um zum wirklichen Anfang des Philosophirens zu gelangen, da mit einem bloßen Streben, einem bloßen Wollen ohne ein Handeln in keinem Gebiete ein Anfang, geschweige denn ein Fortgang geschehen kann. Ich hätte nicht gedacht, hierin auf einen Widerspruch von Seiten Chalybäus' zu stoßen, welcher in seinem Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre selbst behauptet, daß „in dem Erwachen aus dem Schlummer der dogmatischen Empirie und Autorität, infolge dessen das bisherige Wissen oder vielmehr Fürwahrhalten als ein ungewisses erkannt werde, das Ich das Bewußtseyn davon zeige, was es will, indem es zu philosophiren anfange."

Weiße's Bemerkungen beziehen sich, soweit sie meine Abhandlung betreffen, vornämlich auf die Art und Weise, wie ich den ersten dogmatischen Fortgang der Philosophie zu bestimmen versuche, und es gereicht mir zur nicht geringen Freude, beinahe in allen wichtigen Punkten einen so tief eindrin-

genden Logiker mir zustimmen zu sehen. (Vgl. s. Abh. Bd. XXVI. H. 2. S. 227. 242 u. a. a. O.) Es wollen daher auch die folgenden Bemerkungen nur eine Erörterung seyn, welche unsere Uebereinstimmung s. v. a. möglich noch erweitern soll. Wenn Weiße sich geneigt zeigt, „auf die von mir gefundene Wendung einzugehen, daß das erste apodiktisch Gewisse in unserem Denken, der Grund und die überall vorauszusetzende Bedingung aller weiteren Gewißheit, die Gesetze unseres Denkens seyen;“ und wenn er dann nur vermißt, daß ich aus der Bezeichnung der Denkgesetze die Beziehung auf das mögliche Seyn außer dem Denken weggelassen habe: so sage ich ja S. 307 meiner zweiten Abhandlung ausdrücklich, daß die Denkgesetze selbst ein Objektives, ein reelles Seyn im Denken seyen, und daß durch sie sogar hypothetisch das Seyn außer uns bestimmt werde, indem wir urtheilen müssen, daß, wenn es ein äußeres Seyn giebt, auch dieses gemäß den Denkgesetzen gedacht werden, ihnen entsprechen müsse. Hiermit ist ja das Seyn außerhalb unseres Denkens zwar nicht als ein wirkliches, aber doch als ein mögliches und sogar, unter der Voraussetzung seiner Wirklichkeit, als ein den Denkgesetzen nothwendig real entsprechendes bestimmt. Weiße sagt, ich hätte von vornherein den Denkgesetzen eine ursprüngliche, nicht erst hinten nach kommende Beziehung auf das Seyn geben sollen. Allein zunächst sind sie doch Gesetze des Denkens; als Gesetze des möglichen objectiven Seyns können sie erst erwiesen werden, nachdem erwiesen ist, daß sie die formalen konstituirenden Principien der allgemeinen Denknothwendigkeit sind, indem erst hieraus sich ergiebt, daß unser Verstand alles, was er denken mag, ihnen gemäß denken muß, also auch alles möglich-Seyende, welcher Art es seyn möge und woher wir auch seine Erkenntniß schöpfen mögen, ihnen gemäß als seyend zu denken, zu setzen habe. Daß es aber ein wirkliches Seyn außer unserem Denken gebe, dessen können wir unmöglich durch das bloße Denken des Denkens, also auch nicht durch die bloßen Denkgesetze, überhaupt nicht durch die reine Vernunft in uns gewiß werden, sondern

zu dieser Gewißheit gehört schlechterdings als vermittelndes Glied eine von dem bloßen Denken, außerhalb dessen ein Seyn zu setzen ist, verschiedene Function, die Wahrnehmung, Erfahrung und Beobachtung. Sie sind es, welche theils unmittelbar den sinnlichen Stoff liefern, der, gemäß den Denkgesetzen gedacht, den Inhalt der sinnlichen objektiven Erkenntniß ausmacht, theils aber auch das Bewußtseyn der Objektivität des der Vernunft selbst a priori immanenten Kategoriensystems insofern vermitteln, als die Kategorieen erst dann, wenn sie sich als die nothwendigen Voraussetzungen und Principien der selbst als objektiv erkannten sinnlichen Erscheinungswelt erweisen, auch selbst damit nicht blos als innere Vernunftpositionen, sondern als reale, außer unserem Denken vorhandene Mächte der Wirklichkeit erscheinen, sowie umgekehrt im Bisherigen liegt, daß nur mittelst der Kategorien die innere Wesenheit und gegliederte Einheit der empirischen Erscheinungswelt begriffen werden kann.

Diese höchst schwierige Untersuchung über die Objektivität der reinen Vernunftbegriffe fällt aber, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, erst nach derjenigen über die erste dogmatische Position der Philosophie, und ich konnte daher unmöglich schon von vornherein die Objektivität der reinen Vernunftformen zu ermitteln versuchen.

Weiße hat Ulrici und beziehungsweise auch mir den Vorwurf gemacht, daß wir den doch eingeständlich epochemachenden Ausgangspunkt der neueren Spekulation, welche in der Idee des Absoluten als der Identität des Seyns und Denkens, des Objektiven und Subjektiven, den letzten Grund aller Gewißheit erfaßte, wieder verlassen haben. Ich erkenne meinerseits in der angegebenen Idee des Absoluten, wenn sie nur richtig entwickelt wird, die tiefste spekulative Wahrheit; aber die bisher angegebenen Gründe machen es mir unmöglich, mit ihr unmittelbar zu beginnen, und wenn dieß Schelling in dem früheren Stadium seiner Philosophie gethan hat, so kann ich nicht umhin, hierin einen methodologischen Fehler seines Systems zu er-

blicken, den er auch m. W. selber in der letzten Gestaltung seiner Philosophie vermieden hat. J. G. Fichte aber, Hegel und Schleiermacher, auf welche W. sich beruft, sind gar nie in jenen Fehler gefallen, und der letztere namentlich erhebt sich in seiner Dialektik zu der Idee des Absoluten §. 136 erst, nachdem er zuvor zu zeigen versucht hat, wie im Denken der ideale Faktor des Wissens, die Einheit und Vielheit, in der organischen Funktion der reale Faktor, die Mannichfaltigkeit, gesetzt sey, wie beide aber einander gegenseitig ergänzen müssen, um ein Wissen hervorzubringen, und damit auf eine letzte, absolute Einheit des Idealen und Realen hinweisen. So Vieles ich im Einzelnen an der Schleiermacherschen Ableitung auszusetzen habe, so ist doch der Gang, welchen sie nimmt, m. E. im Ganzen der allein wissenschaftliche, und aus dem Obigen erhellt, wie sich meiner Auffassung zufolge der Fortgang des Systems zur Idee des Absoluten, keineswegs im Widerspruch mit den Ansichten der „leuchtenden Mittelpunkte der neueren Spekulation", sondern in wesentlicher Uebereinstimmung mit ihnen, gestaltet. Die Philosophie muß m. E., nachdem sie zuerst die logische Nothwendigkeit der Denkgesetze gezeigt und sodann erwiesen hat, wie das ihnen gemäß erkannte sinnliche objektive Seyn den aprioriſchen Vernunftinhalt der Kategorien zur selbst objektiven Voraussetzung habe, nun in der Idee des Absoluten den letzten, damit selbst wieder objektiven Grund aller Gewißheit gewinnen, einen Grund, welcher rückwärts auch den ihre Nothwendigkeit zunächst in sich tragenden Denkgesetzen, wie allem Uebrigen, ihre höchste und letzte Gewißheit verleiht.

In der bloßen unendlichen Möglichkeit des Daseyns, vollends wenn diese Möglichkeit als eine solche von Bestimmungen des bloßen Nicht-Ich bestimmt wird, kann ich das Absolute nicht erblicken. In letzterem Falle würde das Absolute zu etwas blos Relativem; aber selbst wenn wir die reine Möglichkeit des Daseyns ganz allgemein fassen, so daß es sowohl das Ich als das Nicht-Ich in sich begreift und demnach das reine allgemeine Seyn an sich bedeutet, ist mir doch das

Absolute mehr als das allgemeine Seyn, es ist mir das allgemeine Seyn in seiner uranfänglichen Einheit mit dem Einzelseyn oder, was dasselbe besagt, die reine unendliche Möglichkeit des Seyns, gesetzt als absolute Wirklichkeit. Ich lege daher dem Absoluten, so sehr mich Weiße deßwegen tadeln mag, bei aller Allgemeinheit und Unendlichkeit desselben, die ich, wie meine Schrift über die spekulative Idee Gottes beweist, am allerwenigsten verkenne, doch zugleich allen Ernstes das Prädikat der Einzelheit bei, weil sonst das Absolute zu einem bloßen Abstraktum, also etwas bloß Relativem, gemacht würde. Ebenso muß ich dem Absoluten, sowenig ich seine Immanenz im Denken in Abrede stelle, doch zugleich ein Seyn außer meinem und jedem anderen menschlichen Denken vindiciren, weil es sonst etwas bloß Subjektives, nichts an sich oder reell oder objektiv Seyendes seyn würde, und weil dieß, daß das Absolute für mein Denken Objekt ist, keineswegs hindert, daß es in sich zugleich Subjekt ist, wie umgekehrt das Absolute in sich Subjekt gerade darum seyn muß, weil es sich selbst Objekt ist.

---

## Herbart's psychologisches Princip und seine allgemeine Bedeutung für die Seelenlehre.

Von J. H. Fichte.

### Erster Artikel.

Die Frage nach der wahrhaften Bedeutung, welche Herbart's Lehre für die Philosophie der Gegenwart überhaupt in Anspruch zu nehmen habe, gehört noch immer zu den unbestrittensten Controversen in derselben. Und zwar in dem Grade, daß sogar der Werth dieser Frage von den verschiedenen Parteien sehr verschieden beurtheilt werden wird; denn nicht Wenige vielleicht von unsern Lesern mögen die ganze Verhandlung darüber ziemlich geringfügig halten. Ich selber nun, ohne im Geringsten zu den Anhängern jener Lehre gezählt werden zu können, muß anderer Meinung seyn. Mir scheint die Entscheidung

darüber sogar eine Principienfrage in sich zu schließen, von welcher es abhängt, worin der einzig richtige und allein berechtigte Fortschritt über Hegel's Lehre zu suchen sey.

Erdmann, dessen „Geschichte der neuern Philosophie" wir um so lieber zum Ausgangspunkte in dieser Verhandlung nehmen, als dieselbe, durchweg mit Scharfsinn und gewissenhafter Gründlichkeit verfaßt, darum einer verdienten Autorität sich erfreut, — Erdmann bezeichnet im letzten, jüngst erschienenen Bande dieser Geschichte*) Herbart sehr richtig als „realistischen Individualisten", weist ihn jedoch dem ungeachtet weit hinter Hegel zurück, und erklärt ihn lediglich als nothwendiges Complement zur Wissenschaftslehre und zum Schellingschen Identitätssystem, indem von den beiden letztern gewisse Elemente der Kantischen Philosophie ignorirt oder verworfen worden seyen, die Herbart nun seinerseits hervorgezogen und zur Geltung gebracht habe. Forscht man jedoch weiter, worin jene Elemente bei Kant und ihre tiefere Bedeutung eigentlich bestehen, so ergiebt sich, daß es gerade diejenigen methodologischen Maximen und Cautelen sind, durch welche Kant noch nachträglich oder im Voraus gegen die pantheistisch-monistische Einseitigkeit der spätern Systeme und ihr Construiren a priori aus einem einzigen höchsten Princip, seinen Protest einlegte. Sollte es nun Herbarten in der That gelungen seyn, jenen bloß möglichen Protest in einen wirklichen zu verwandeln, sollte er das Princip des „Individualismus" jenen Systemen gegenüber wirklich zu seinem Rechte gebracht haben, wie Erdmann durch die Bezeichnung, welche er der Herbartschen Lehre giebt, einzuräumen scheint: so muß es sich fragen, ob mit dem ganzen, in dieser Bezeichnung enthaltenen Zugeständniß an dies System nicht auch von Erdmann selbst sein Hinausreichen über Hegel's Princip stillschweigend eingeräumt sey? Er bezeichnet ja selber, gleichfalls durchaus zutreffend (a. a. O. S. 853), Hegel's Lehre als „Panlogismus"; und daß sie ein weit strenger und be-

*) „Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant, dargestellt von J. E. Erdmann." II. Thl. 1853, S. 308 ff.

wußter durchgeführter Monismus sey, als selbst Schelling's früheres Identitätssystem, wo der Gegensatz zwischen Monismus und Individualismus noch lange nicht mit der Entschiedenheit hervorgebildet erscheine, wie in dem Systeme seines Nachfolgers. — Wer könnte dies läugnen, der auch nur die Darstellung der Hegel'schen Lehre, wie sie Erdmann giebt, mit selbstständigem Urtheile verfolgen will! Und so scheint mir mit logischer Consequenz sich zu ergeben, daß, wenn Herbart's Princip das Recht beanspruchen durfte, ein nothwendiges Supplement zu Schelling's Identitätslehre zu seyn, dies Recht auch in Erdmann's Augen ein ebenso gültiges, ja nach meinem Urtheil ein noch entschiedener geltendes seyn müsse Hegel'n gegenüber. Von welchen durchgreifenden Folgen jedoch diese ganze Auffassung sey für das Gesammturtheil über den Werth der Hegelschen Lehre und die nunmehr gebotene Entwicklung der Philosophie, liegt am Tage.

Aber dieser Fortschritt braucht nicht in eine unbestimmte Zukunft hinausgeschoben oder als fromm ohnmächtiger Wunsch bezeichnet zu werden. Er ist schon geschehen und wird vertreten durch die Werke und Tendenzen einer Reihe von Denkern, die, ohne das engere Band einer „Schule", selbstständig forschend dennoch über gewisse Grundideen einverstanden sind und die ursprünglich ihren Vereinigungspunkt fanden in ihrem gemeinsamen Urtheile über das Hauptgebrechen der Hegelschen Philosophie. Damit ergiebt sich jedoch auch die Nebenfolge, daß wir in einem weit anerkennenderen Verhältnisse zu Herbart uns befinden, als dies allerdings Erdmann angemuthet werden darf, der in Hegel's Lehre, trotz aller jener Zugeständnisse, noch immer den Culminationspunkt der ganzen bisherigen Philosophie erblickt; — nicht ohne dadurch, wenigstens nach meinem Urtheil, in Betreff der Anordnung und Stellung für die einzelnen gleichzeitigen Systeme in mancherlei Zwang und einige Erkünstelung zu gerathen. In der That halten wir diese ganze Art der Anordnung und Gruppirung für das einzige wesentliche Gebrechen jener sonst so vorzüglichen Darstellung der neueren Philosophie. Indeß kann man diese Form, gleich einem ausgeleerten Gefäße,

dem Verfasser zurückgeben, nachdem man sich an der gediegenen Darstellung der einzelnen Systeme so erfreut als belehrt hat.

Aus demselben Grunde kann auch Referent nicht in das Urtheil „manches Heutigen" einstimmen, welches Erdmann am Schlusse seines Werkes ausspricht: „daß die Hegelsche Philosophie vielleicht ihren Reinhold und Beck, gewiß aber ihren Fichte noch nicht gefunden habe" (a. a. O. S. 854). Ebenso wenig, als Fichte zu seiner Zeit der einzig berechtigte Nachfolger Kant's war, sondern wie Fries nach einer andern Seite hin dies gleichfalls beanspruchen durfte, ja dem eigentlichen Geiste von Kant's Philosophie weit enger sich anschloß und ihm treuer verblieb, als dies von jenem gesagt werden kann; — wie ferner neben Hegel auch ganz gleichberechtigt Krause und Schleiermacher dastehen, und noch weit entschiedener, weil viel weiter von ihm entfernt, auch Herbart zu nennen ist: so folgt aus dieser Gesammtauffassung der nächsten philosophischen Vergangenheit ganz von selbst, daß auch der Fortschritt über Hegel hinaus wohl kaum in einem einzelnen Systeme oder in einer isolirten Richtung sich abschließen werde, daß er in verschiedene Richtungen und Fortsetzungen getheilt zu denken sey.

Dies muß ich sogar im vorliegenden Falle um so entschiedener geltend machen, als nach meinem Urtheile (welches freilich, um nicht unbegründet zu erscheinen, sammt allen bisher hier kurz geäußerten kritischen Gutachten meine „Charakteristik der neuern Philosophie" 2. Auflage 1846 zu vertreten hat) in Hegel's System gar nicht die Eröffnung einer neuen philosophischen Zukunft, sondern der Abschluß einer alten, mit Spinoza beginnenden Epoche gegeben ist. Im Gegensatze mit dieser Lehre, nicht durch dieselbe, beginnt ein neues philosophisches Zeitalter, welches auch dadurch vor der eben abgeschlossenen Vergangenheit sich auszeichnet, daß kein einzelnes System mehr das herrschende und einzig geltende wird seyn können oder seyn wollen, da dies auch vorher meist nur eine angemaßte, nicht in der Sache begründete Prätension war; vielmehr werden die Principien und die ihrer Durchführung ge-

widmeten Bestrebungen mit ausdrücklichem Bewußtseyn sich ergänzen, wie sie es bis jetzt nur unwillkürlich, ja wider Willen und in der Form des Kampfes thaten. Die Polemik, welche dem Gegner seine Berechtigung bestritt, verwandelt sich in kritische Erörterung und genaue Abwägung seiner eigenthümlichen Stellung. Was eine gründlich verfaßte Geschichte der Philosophie erst nachher, als kritische Nachwelt für die Systeme, zu leisten hätte und in einzelnen Werken schon geleistet hat, — Nichts verhindert, ja es ist nothwendig, daß dies Verfahren als ihre Gegenwart sich geltend mache und nicht bloß die vergangenen, sondern auch die gleichzeitigen Bestrebungen erleuchte. Die alten Schulabgränzungen und ihre Prätensionen der Ausschließlichkeit fallen alsdann auch für das allgemeine Urtheil hinweg, wie sie ihrer eigentlichen Wirkung nach schon längst aufgehört haben.

Dies erachte ich als die wahre, schon begonnene Zukunft der Philosophie, von der freilich die in den alten Angewöhnungen heraufgebildeten Philosophen nicht ahnen, wie scharf und entschieden ihr Gegensatz, oder eigentlicher ihr Fortschritt gegen die Vergangenheit sey. Wie aus jener Prämisse der Gedanke eines Vereines selbstständiger Denker zu gemeinsamem Wirken in einer philosophischen Zeitschrift hervorgehen konnte, so bleibt auch von ihr aus betrachtet die Idee von zeitweise zusammentretenden Philosophenversammlungen eine ersprießliche und vernünftige, welche damals, als wir sie versuchten, den Speculativen des alten Bundes freilich ein Aergerniß, den draußen stehenden antiphilosophischen Heiden eine Thorheit erschien, die beiderseits Recht gehabt hätten, wenn es uns überhaupt darauf ankäme, ihre alten Voraussetzungen gelten zu lassen.

---

Genau von diesem Standpunkte und nach seinem kritischen Maaßstabe gedenken wir im Folgenden die Herbartsche Psychologie zu charakterisiren; nicht um für dieselbe, so wie sie vor uns liegt, Partei zu nehmen, sondern weil wir erachten müssen, daß ihr Studium am Geeignetsten sey, die principiellen Mängel

des Monismus auch in diesem Theile der Philosophie aufzudecken und so das größte Hinderniß hinwegzuräumen, welches den von Hegel aus Gebildeten im Wege steht, die geforderte nächste Entwicklung über Hegel hinaus zu vollziehen.

Wie eine demnächst erscheinende (in unserer „Anthropologie" enthaltene) Kritik der verschiedenen psychologischen Theorieen von Spinoza bis Hegel erweisen wird, besteht ihr gemeinsames Grundgebrechen darin, welches in Hegel allerdings seinen entschiedensten Ausdruck gefunden hat: den Geist und das Selbstbewußtseyn als nur abstract Allgemeines zu fassen und damit die Substanzlosigkeit der individuellen Seele zu behaupten. Unsere Kritik zeigt nun im Einzelnen, wie jenes monistische Princip mit den psychologischen Thatsachen in Widerspruch trete, wie es daher unfähig sey, überhaupt eine dem Gegebenen entsprechende Psychologie zu begründen, im Besondern die Thatsache des menschlichen Selbstbewußtseyns zu erklären. Die Menschenseele, so gewiß sie die Eigenschaft des Selbstbewußtseyns besitzt, d. h. zur Ichvorstellung sich erheben kann, ist eben darum in keinem Sinne als ein allgemeines, sondern lediglich als individuelles Wesen zu denken; sie ist endliche, concrete Substanz. Das „Ich" kann niemals Ausdruck eines Allgemeinen seyn, — wie Hegel behauptet nach der ihm geläufigen Vertauschung der allgemeinen Kategorie mit dem concreten Erfahrungsobjecte, hier des in allen individuellen Geistern gleichbleibenden Ich = Ich mit dem unendlich concreten Inhalte, welchen die individuellen Geister in ihre Ichvorstellung bewußt zusammenfassen; — sondern, wo es hervortritt, ist es lediglich Merkmal und Erweis eines individuellen, persönlichen Wesens.

Als nothwendiges Complement und innere Berichtigung jener principiellen Einseitigkeit macht daher der realistische Individualismus sich geltend, welcher bei Wolff in der Lehre vom „einfachen Seelenwesen", in der früheren empirischen Psychologie durch ihre Behandlung der „Seele" als eines gegebenen Erfahrungsobjectes, für eine von selbst sich verstehende Annahme galt, schärfer und bewußter zuerst von Her-

bart ausgebildet und zum eigentlichen Lehrsatze erhoben wurde.

Oder genauer vielleicht wäre zu sagen, daß die entscheidende Bedeutung jenes Satzes für die ganze wissenschaftliche Entwicklung der gegenwärtigen Psychologie erst am vollen Bewußtseyn des Gegensatzes mit der monistischen Ansicht zur Anerkenntniß gelangen kann, während Herbart's und seiner Schüler psychologische Forschungen bisher eigentlich nur abgesondert und theilnahmlos neben den andern sich einherbewegten, ohne ihre eigentliche principielle Bedeutung wider ihren Hauptgegner, Hegel und den pantheistischen Monismus, zur Geltung zu bringen. Denn kaum wird man den bekannten Exner'schen Angriff gegen die Hegelsche Psychologie für einen durchschlagenden erachten können *). Er hat weder den eigentlichen Grund der Schwäche seiner Gegner erkannt, noch die entscheidende Aushülfe dafür ausgesprochen. In Herbart's Untersuchungen liegt dieselbe, aber gleichsam noch in Ruhe, nicht in kritische Wirksamkeit gebracht gegen den Hauptpunkt des Irrthums, welchem es jetzt gilt.

Die Untersuchung über das „Ich" ist dieser Mittelpunkt, wie er von Herbart freilich zunächst gegen J. G. Fichte's „reines Ich" gerichtet ward, aber eben so gut auch rück- und nachwirkend gegen alle monistische Psychologie hätte gewendet werden können.

Das reine Ich als Identität des Subjectiven und Objectiven und Alles, was damit zusammenhängt und daraus gefolgert wird (somit auch „das allgemeine Selbstbewußtseyn" Hegels) ist nach Herbart der ärgste aller Widersprüche. Das reine Subject in demselben ist ebenso inhaltslos, wie das reine Object: es sind leere Bilder, Bilder von Nichts oder von einem Unbekannten. Und zugleich doch sollen beide wiederum

*) „Exner: die Psychologie der Hegel'schen Schule, Erstes Heft." Leipzig 1842. Zweites Heft: Ebend. 1844. Man vergl. den Referenten in einem frühern Aufsatz „über den bisherigen Zustand der Anthropologie" (Zeitschrift, Bd. XII. S. 71, 78 f.)

Daſſelbe ſeyn, unſer Selbſt ausmachen, welches Selbſt doch Nichts iſt, als eben nur ein Spiegel; und zwar eine Abſpiegelung in einer unendlichen Reihe der Reflexibilität, indem jedes vorgeſtellte Subject wieder zum Object geſchlagen und Gegenſtand einer noch höheren Vorſtellung von Sich werden kann. Mit Einem Worte: das „Ich" iſt ein Widerſpruch in doppelter Hinſicht: material iſt es ein Subject-Objectiviren in's Unendliche, wobei jedes, Subject wie Object, auf die Frage: was es denn ſey? — verſtummen muß. Formal iſt es aber an ſich ſchon widerſprechend, daß ein vorgeſtelltes Object mit dem vorſtellenden Subjecte zuſammenfallen und völlig identiſch ſeyn ſolle.

Gelöſt aber muß dieſer Widerſpruch werden; d. h. es muß erklärt werden, wie es zur Ichvorſtellung in unſerm Bewußtſeyn kommen könne; — denn das Ich iſt ein Wirkliches, ein Begriff, den wir in jedem Augenblicke ausſprechen, wenn wir uns bezeichnen. Die Frage aber iſt, Wen wir eigentlich meinen, wenn wir von uns reden *).

Die Antwort, welche Herbart darauf giebt, freilich erſt in Folge einer langen Unterſuchung, iſt die einfache, aber entſcheidende: dem Ich liegt ein Reales, und zwar ein individuelles Reale zu Grunde, die Einzelſeele, die in ihren wechſelnden Veränderungen als dieſelbe beharrt und bei dem Wechſel ihrer Vorſtellungsreihen dieſes Beharrens allmählig immer entſchiedener inne wird. Darin beſteht zugleich die Löſung jenes Widerſpruches, deren Ausführung wir deßhalb näher treten müſſen **).

Der bewußte Zuſtand, in dem die Seele ſich als Ich prädicirt, iſt ein höchſt ausgebildeter, vermittelter: unmittelbar hat ſie dieſe Vorſtellung noch gar nicht, und wo ſie allmählig ſich bildet, da faßt die Seele in ihr, mit vollkommen bewußter Unterſcheidung des objectiv Empfundenen und ihres eignen Daſeyns dieſem gegenüber, ihre wechſelnden Zuſtände (Vorſtellungen) als

*) Herbart's Pſychologie als Wiſſenſchaft, 1824—25. Bd. I. §. 24—27. Vgl. auch S. 89. S. 93—100.

**) Pſychologie als Wiſſenſchaft, Bd. I. S. 112.

die ihrigen zusammen. Das Ich bezeichnet daher gar nichts Allgemeines, sondern lediglich ein Individuelles: es ist die Individual-Vorstellung eines gleichfalls individuellen Wesens, — einzelnes vorstellendes Subject. Der reale Träger desselben ist daher gleichfalls ein Individuelles: — eine einfache Substanz, welche mit Recht den Namen Seele führt*).

Hier ist nun ebensowohl das reale Seelenwesen, wie die erste dunkle Vorstellung desselben von seinem Gleichbleiben während des Wechsels seiner Vorstellungen, genau zu unterscheiden vom eigentlichen Ich. Jene entsteht sogleich, „wenn eine Empfindung allmählig in alle Nerven eindringt, oder wenn vernommene Worte, angeschaute Begebenheiten alle Vorstellungsmassen durchdringen." Dies „Nachtönen im Innern" hebt zwar nicht die Ichheit, wohl aber das Subject in's Bewußtseyn hervor. (Das dumpfe Gefühl der eignen Einheit entsteht zuerst in der Seele.)

Hierbei frage man nicht, wie es möglich sey, jene beiden Entgegengesetzten, Vorstellendes und Vorgestelltes, als Eins und Dasselbe aufzufassen? In der Seele fließt überall vieles Vorgestellte in Ein Vorgestelltes zusammen, sobald die Hemmungen es nicht hindern; und wenn Jemand den eignen Leib betastet oder sieht, so ist im psychologischen Sinne Identität vorhanden; denn der ganze Leib gilt für Eins, weil alle Theilvorstellungen von ihm innigst verschmolzen sind. Sich selbst sehen oder fühlen ist aber nur ein besonderer Fall des von sich selber Wissens.

In dem Nächstvorhergehenden liegt jedoch nur der Anfang der Vorstellung von irgend einem Ich. Hiervon ist die Vorstellung von Mir, von meinem Ich noch weit verschie-

*) Wir legen bei diesem Theile der Herbart'schen Untersuchung nicht nur das eben angeführte größere Werk, sondern wegen seiner concentrirteren Kürze, hauptsächlich sein Lehrbuch der Psychologie, 3. Aufl. 1850. §. 197—203 zu Grunde. In dem größeren Werke wird erst weit später (Psychologie II. §. 132—138) die Untersuchung über das Ich wieder aufgenommen.

den. Die erste Person, als die erste, ist Anfangspunkt einer Reihe, und muß nach Art von Reihenformen erklärt werden (vergl. „Lehrbuch" §. 29), wo eine Vorstellung aus der Reihe durch Hervortreten der andern unwillkührlich miterweckt wird. So entsteht die Vorstellung des eignen Selbst im Verlaufe unsres Lebens immer stärker, weil sie als Mittelpunkt der verschiedensten Vorstellungsreihen gemeinsam mit ihnen sich erhebt, um am Ende über sie alle sich zu erstrecken.

Die Complexion, welche das eigne Selbst eines Jeden ausmacht, bekommt im Lauf des Lebens unaufhörliche Zusätze, welche mit ihr auf's Innigste verschmelzen. An ihnen verstärkt die Vorstellung des Selbst sich immer mehr. Diese Zusätze sind nun verhältnißmäßig weit weniger neue Auffassungen des eignen Leibes, als vielmehr innere Wahrnehmungen der Vorstellungen, Begierden, Gefühle. Daher neigt sich die Vorstellung des Ich immer mehr zum Begriffe eines Geistes, welcher sich vollends vom Leibe abscheidet, sobald das Ich gedacht wird als übrig und unverletzt bleibend bei Verstümmelungen des Leibes, während der Veränderung der Lebensperioden, und selbst nach dem Tode. („Lehrbuch" §. 199—202.)

Hiermit ist endlich entstanden, was man das individuelle Ich nennen muß: es ergiebt sich als Resultat einer Complexion von Vorstellungen, in denen stets das Selbst mitgedacht werden muß, während doch jede derselben geändert werden oder wegfallen kann, wenn eine andre an ihre Stelle tritt, so daß keine als wesentlich erscheint. So ist das Ich kein fester Punkt, sondern eine immer wechselnde Stelle im Complexe der Vorstellungen. Das „reine Ich" aber ist nur eine wissenschaftliche Abstraction, welche entsteht, indem man von jener Verschiedenheit der zufälligen Vorstellungen absieht und so die Ichvorstellung rein für sich zurückbehält ohne die Stützen, deren sie in der Wirklichkeit niemals entbehren kann. Damit entflieht die Täuschung, als sey das Ich eine Vorstellung, „die an sich selbst das Seyn enthalte" (— die ganze Seele sey —) „und aller Glieder jener Complexion entbehren

könne" (— die Seele sey allgemeines Ich, Einheit des Subjectiven und Objectiven, Ich = Ich).

Hier hat sich die durchgreifende Berichtigung aller dieser Irrthümer der bisherigen Psychologie ergeben: es hat sich gezeigt, daß „die Seele an sich in ihrer einfachen, übrigens unbekannten Qualität — die nicht vorstellende — weder Subject noch Object des Bewußtseyns sey", daß sie aber in Hinsicht auf alle ihre Selbsterhaltungen (Vorstellungen) „das wahre Subject" (Substrat), „das Eine, ungetheilte, aber höchst manichfaltig thätige Subject des gesammten Bewußtseyns werden müsse."

Was die Objecte dieses Vorstellens anbelangt, so hängt deren Manichfaltigkeit von den äußeren Störungen ab. Dennoch empfängt die Seele zu ihnen keinen Stoff von Außen; vielmehr sind sie nur vervielfachte Ausdrücke für die innere, eigene Qualität der Seele, welche in der Mitte ihrer aller das eigene Selbst vorstellt. Durchlaufend die Stufen ihrer Ausbildung, gelangt sie endlich auch zur Wissenschaft von sich selbst. In der Wissenschaft ist das Wissende die Seele. „Hier ist Wissendes und Gewußtes Ein und Dasselbe: die Seele in dem Systeme ihrer Selbsterhaltungen. So weiß Ich von Mir, nicht mit angeborner, aber mit einer für immer erworbenen Kenntniß" *).

Wir lassen vorerst ununtersucht, ob bei dieser psychologisch-pragmatischen Beschreibung des allmähligen Hervortretens der Ichvorstellung im wirklichen Leben Alles fest und lückenlos sicher sey, ob namentlich das ganze Erklärungsprincip genügen könne, daß die Seele, wiewohl an sich ein nicht vorstellendes Reale, dennoch durch bloße „Selbsterhaltungen" allmählig zum Vorstellen von Objecten, zuletzt zur Vorstellung ihrer selbst gelangen solle. Wenigstens nach einer andern Seite hin, auf welche wir hier den ganzen Nachdruck legen müssen, hat Herbart dadurch Entscheidendes geleistet. Er hat dargethan, daß die Ichvorstellung durchaus nichts Allgemeines

*) Psychologie II. §. 135—138. S. 295—96.

seyn könne: sie bildet sich nur vom Standpunkte des individuellen Subjects und bleibt Ausdruck desselben. Er hat damit für die Psychologie das Princip des Individualismus für immer sicher gestellt*).

Zerlegen wir dies Resultat in seine einzelnen Bestimmungen: so ergeben sich folgende Sätze. Das Ich ist nichts Reales, sondern lediglich Vorstellung eines Realen, des Seelenwesens, von sich selbst. Es ist aber auch nirgends als Vorstellung eines Allgemeinen, sondern lediglich als eines Individuellen gegeben, wiewohl sie, für sich selbst und als Vorstellung betrachtet, in Allen die gleiche oder „allgemeine" ist. (Dies ist der Grund der von Hegel begangenen Vertauschung). Das reale Seelenwesen, dessen Vorstellung von sich selber darin sich ausspricht, kann daher gleichfalls nur ein individuelles, kein allgemeines seyn. Das Ich ist Zeichen und Erweis seelischer Individualität. Jene pantheistische Vorstellung einer Allseele, eines „Naturgeistes", aus dessen Grunde die Einzel-iche nur als flüchtig vorübergehende Erscheinungen emporsteigen, zeigt sich hier daher von Neuem als ein ebenso wirklichkeitsloser, wie psychologisch unvollziehbarer Begriff. Im Ich kann niemals ein bloß allgemeiner Geist „hindurchtönen"; was an ihm in's Bewußtseyn tritt, stammt aus dem Mittelpunkte eines Individuellen. Ebenso ist aber auch die Seele keineswegs durchaus Ich oder bloß Ich — „reiner Geist": sondern ein reales Substrat ist ihm zu Grunde zu legen, dessen Selbsterhaltungen zu Vorstellungen werden, und dessen Vorstellungszustände endlich zum Ich zusammenschmelzen. Das Princip von Herbart's Psychologie ist daher zugleich ein realistischer Individualismus.

Was hierin geleistet ist den bisherigen Resultaten der Psychologie gegenüber, dies dürfen wir wohl sofort den bleibenden

*) Daß Herbart selbst in dieser Beziehung das bestimmteste Bewußtseyn seiner Leistung hatte, darüber vergleiche man besonders seine „Encyklopädie", 2. Aufl. S. 227 ff.

Resultaten der Wissenschaft zulegen. Ob wir freilich dem weitern methodischen Verfahren Herbart's oder den einzelnen Ergebnissen seiner Psychologie gleich beistimmend uns anschließen können, bleibt eine andere, offen zu lassende Frage. Das aber ist entschieden, daß er mit jenem Hauptbegriffe wenigstens die sichere, den eigentlichen Ausdruck der Erfahrung in sich enthaltende Grundlage aller Psychologie gegeben hat. Die Seele ist ein einzelnes, reales Wesen; und alle Existentialbedingungen, welche von den übrigen realen Wesen gelten, leiden auch auf sie Anwendung. Im Uebrigen präjudicirt und beschränkt jene realistische Grundlage und diese methodische Maxime durchaus nicht irgend ein künftiges, allgemeines oder besonderes Ergebniß der psychologischen Forschung. Auch in seiner Psychologie nämlich, wie in seinen metaphysischen Forschungen scheint mir noch immer das epochemachende Verdienst Herbart's weit mehr darin zu bestehen, daß er einen völlig neuen Weg sicherer, dem Gegebenen genau zur Seite gehender Untersuchung eingeschlagen und ein vermeintliches „absolutes Wissen" damit niedergeschlagen hat, als daß er schon auf jenem Wege einen gesicherten Schatz fester, unumstößlicher, zugleich einen größern Umfang von Thatsachen beherrschender Wahrheiten errungen haben sollte. In jenen Punkten muß man auf ihn zurückgehen, ja mit ihm den neuen Anfang machen: in den Ergebnissen wird man vielleicht genöthigt seyn, weit von ihm abzuweichen *).

Dadurch wird nun auch die Art und Weise bedingt, wie die gegenwärtige Kritik seiner Psychologie sich verhalten muß. Sie hat die allgemeine Bedeutung des Princips zu zeigen, sie hat auszumitteln, in welcher Richtung es von ihm und seinen Nachfolgern ausgebildet worden ist; absehen kann sie aber von den

*) Diese Bedeutung der Herbartschen Philosophie in ihren ersten Principien, nicht in ihren besondern Resultaten, hat unsere Kritik derselben von Anfang an zugestanden. Man sehe des Verf. Werk: „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie; erster kritischer Theil." Heidelberg 1832. S. 235. 237 ff.

besondern Eigenthümlichkeiten der Untersuchung, die durch das Princip nicht nothwendig gefordert sind. Dahin rechnen wir vor Allem die mathematische Behandlungsart der psychologischen Probleme. Es muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß man über das Princip mit Herbart einverstanden seyn kann, ohne sich, wie dies z. B. bei Lotze geschieht, an die mathematische Untersuchungsweise im Geringsten anzuschließen. Umgekehrt ist es möglich, die mathematisch-psychologischen Berechnungen unabhängig von jeder allgemeinen Theorie über das Wesen der Seele ihren Gang gehen zu lassen: denn ihr Gegebenes sind lediglich die Vorstellungselemente, entweder als sich verschmelzende oder als gegenseitig sich beschränkende (hemmende) Größen betrachtet. Selbst für Herbart hat sich im Verlaufe seiner Untersuchungen das Mathematische immer mehr verselbständigt und vom Metaphysischen seiner Theorie abgelöst. Er erinnert wiederholt, daß man die Principien seiner mathematischen Psychologie, wiewohl er ursprünglich durch seine metaphysischen Prämissen auf sie geleitet worden sey, dennoch ebenso gut als eine bloß naturwissenschaftliche, mathematischer Behandlung fähige „Hypothese" betrachten könne, bei der es ganz nur darauf ankomme, wie weit es gelinge, in derselben die einfachste Erklärung für eine Manichfaltigkeit psychologischer Thatsachen zu finden. Ja zuletzt noch hat er es bestimmt ausgesprochen *), daß bloße, in mathematischer Abstraction gedachte Verhältnisse der Berechnung unterworfen werden sollen, bis sich Gesetze und charakteristische Unterschiede ergeben, welche man etwa in ganzen Classen psychologischer Thatsachen wiedererkennen und zu fortgesetzter Vergleichung benutzen könne. Beides hätte er nicht zu behaupten vermocht, wenn er selbst der Meinung gewesen wäre, sein mathematisches Verfahren stehe in nothwendigem und ausschließlichem Zusammenhange mit seiner metaphysischen Theorie vom Wesen der Seele. Die mathematische Berechnung in der

*) Herbart's psychologische Untersuchungen, 2 Bde. Göttingen 1839. 1840. Bd. II. Vorrede S. V.

Psychologie könnte daher für Manchen ihren Werth behalten, welchem seine metaphysische Theorie keineswegs genügt: umgekehrt könnten Andere der letztern vollen Werth zugestehen, ohne darum der mathematischen Psychologie fruchtbare Ergebnisse zuzutrauen.

Mit vollkommenem Bewußtseyn über dies Verhältniß hat Drobisch in seinen „ersten Grundlinien der mathematischen Psychologie" (Leipzig 1850) diesen Weg eingeschlagen, indem er die gegründete Bemerkung macht, die ganze Sache sey noch in ihrer Kindheit. Herbart's Hauptverdienst sey es, auf die verschiedenen Grade und Steigerungen in allen Zuständen des Bewußtseyns, im Vorstellen, Fühlen, Affect, hingewiesen zu haben, was einem mathematischen Calcül unterworfen werden könne, wobei freilich die Hauptschwierigkeit bleibe, daß das ausgerechnete Größenverhältniß sich nie durch wirkliche Messung controliren lasse, wie in der Natur. Daher hat er auch völlig von jeder metaphysischen Theorie abgesehen und die nothwendigen Voraussetzungen seiner mathematischen Psychologie ebenso aus den einfachsten Thatsachen des Bewußtseyns abgeleitet, wie die Naturwissenschaft es mit den ihrigen thut. Es sind die gegebenen einfachsten Verhältnisse der Vorstellungen, welche unabhängig sind von jeder Theorie, weil sie jeder Theorie vorausgehen. Die mathematische Psychologie daher, fügt er bei, entscheidet durchaus nicht über das metaphysische Wesen unserer Seele, erklärt sich weder für die idealistische noch die materialistische Hypothese, sondern sucht bloß die gegebenen Phänomene des Bewußtseyns in mathematischen Zusammenhang zu bringen. Drobisch hat also richtig erkannt, daß die mathematische Berechnung, gerade wegen des Elementaren ihrer Voraussetzungen wie um der Beschränktheit ihrer Ergebnisse willen, neben jeder sonstigen psychologischen Theorie herlaufen kann, ohne von ihr berührt zu werden oder ohne auf sie selber einen principiellen Einfluß zu üben.

Nur in einem nicht unwesentlichen Punkte seiner Theorie weicht er von Herbart ab, daß er nicht, wie dieser, die Vorstel-

lungen gleichsam ablöst von der Seele, dem an sich einfachen vorstellungs- und bewußtlosen Wesen, und sie wie selbstständige Elemente in oder an der Seele behandelt, sondern daß er sie als Wirkungen ihrer vorstellenden Thätigkeit bezeichnet. Die Seele ist ihm ein unabläßig vorstellendes Wesen, dessen Thätigkeit im bestimmten Falle der Hinderung in ein Streben vorzustellen sich verwandelt *).

Durch alle diese Gründe glauben wir daher gerechtfertigt zu seyn, wenn wir von der mathematischen Behandlung der Psychologie und den dadurch hervorgerufenen Controversen hier ganz absehen, ohne übrigens dieser „jungen Wissenschaft" ihren künftigen Werth irgend absprechen zu wollen. Ihr eben von uns angeführter Vertreter hat das Eingeschränkte ihres Umfangs, das Schwierige ihrer Ausführung selber mit so entschiedener Besonnenheit anerkannt, daß ein sonst allerdings zu besorgender Mißbrauch von ihren Resultaten, wenn eine allgemeine Ansicht vom „Mechanismus" des Seelenlebens sich bilden sollte, nicht mehr zu befürchten steht.

Dagegen ist auf die metaphysische Grundlage von Herbart's Psychologie näher einzugehen, deren sorgfältige Erwägung für jede neu sich bildende psychologische Theorie, sey sie der Herbartischen verwandt oder nicht, darum von Wichtigkeit ist, weil in ihren methodologischen Principien zugleich ein kritisch heuristisches Moment für die allgemeine psychologische Forschung liegt. Wo Herbart's Begriffe am Gegebenen sich bestätigen, da darf man das Resultat als ein für alle Wissenschaft gewonnenes betrachten. Wo sie zur Erklärung des Gegebenen als ungenügend sich erweisen, da zeigt wenigstens die hier nothwendig werdende Ergänzung derselben, auf welchem sichern Wege weiter zu schreiten sey. Mit dieser Untersuchung soll sich ein zweiter Artikel beschäftigen.

*) Grundlinien der mathematischen Psychologie. S. 183.

# Recenſionen.

**An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities. By George Boole, LL. D. Professor of Mathematics etc. Lond. 1854.**

Die neuen eigenthümlichen Forſchungen auf dem Gebiete der Logik mehren ſich in der philoſophiſchen Literatur Englands, — ein erfreuliches Zeichen neuen Lebens im Bereiche der Philoſophie. Die obengenannte Schrift ſtellt ſich in einen ſehr beſtimmten, wenn auch nicht ausdrücklich hervorgehobenen Gegenſatz gegen ein ähnliches Werk, das wir in einem früheren Hefte dieſer Zeitſchrift beſprochen haben, gegen J. S. Mill's: System of Logic, rationative and inductive etc. (Deutſch von J. Schiel unter dem Titel: Die inductive Logik ꝛc.). Mill ſucht den reinen Empirismus, welcher trotz des excluſiv realiſtiſchen Charakters der Engliſchen Philoſophie aus dem Bereiche der Logik ſo ziemlich vertrieben war, auf neuen Grundlagen wiederherzuſtellen, indem er den Beweis antritt, daß den Axiomen und Lehrſätzen der Mathematik wie den Geſetzen der Logik keine innere (auf der Natur des menſchlichen Denkens beruhende) Nothwendigkeit und Allgemeinheit, keine unmittelbare Wahrheit, Gewißheit und Evidenz inhärire, ſondern ſchlechthin Alles und Jedes, auch der Satz des Widerſpruchs und das mathematiſche Axiom daß zwei gerade Linien keinen Raum einſchließen können, ſeine Gültigkeit nur aus der (conſtanten) Erfahrung und durch die Erfahrung habe. Er thut dieß mit Scharfſinn und Umſicht, ſo daß wir es der Mühe werth hielten, ſeine Beweisführung einer eingehenden Kritik zu unterziehen. In einem angeſehenen Engliſchen Review laſen wir ſpäter eine Anzeige unſers kritiſchen Artikels, die mit der Bemerkung ſchloß, daß wir für Deutſche Leſer die Anſicht Mill's wohl wiederlegt haben dürften, nicht aber für Engländer (!). Dieſe Bemerkung, — die eine Art von Racen-Unterſchied, wie zwiſchen Deutſchen und Engliſchen Pferden, ſo zwiſchen Deutſchem und Engliſchem Denken vorauszuſetzen und einführen zu wollen ſcheint, — iſt ganz im Geiſte

der Mill'ſchen Logik. Giebt es keine allgemein bindenden Denkgeſetze, ſo giebt es auch keine allgemein bindende Argumentation: gilt der Satz der Identität (A = A) nicht allgemein und nothwendig, ſo kann auch der Beweis des Satzes, daß die Winkel eines Dreiecks = 2R ſeyen, keine allgemeine Gültigkeit haben; für mich kann er vollkommen zwingend ſeyn, für Mill und ſeinen Vertheidiger vielleicht nicht. Warum alſo ſollte es dann nicht auch einen Racen-Unterſchied im Denken geben? Der conſtanten Gewohnheit der Engländer, nur das „matter of fact" gelten zu laſſen und Alles aus der Erfahrung herzuleiten, tritt die conſtante Gewohnheit der Deutſchen gegenüber, ſich auf Denkgeſetze und Ideen zu berufen. Damit bildet ſich — consuetudo altera natura est — allmälig ein Unterſchied der ganzen Denkweiſe, und was dem Deutſchen unwiderſprechlich feſtzuſtehen ſcheint, z. B. daß es ein hölzernes Eiſen oder einen viereckigen Triangel ſchlechthin nicht geben könne, wird der Engländer nicht gelten laſſen, ſondern mit engliſcher Ruhe die mögliche Erfahrung des Gegentheils abwarten.

Doch in dem vorliegenden Werke tritt nun ein Engliſcher Beweis gegen die Anſicht Mill's auf. Vielleicht gelingt es ihm beſſer, wenigſtens einige im Racen-Unterſchied noch nicht völlig befangene Geiſter Englands von dem extremen Empirismus Mill's zu heilen. Der Verf. ſtellt ſich wenigſtens ganz und gar auf Engliſchen Boden. Er läßt es dahingeſtellt, ob dem Geſetze der Cauſalität mehr als phänomenale Bedeutung zukomme. Er beginnt nicht mit der ſchwierigen Unterſuchung über die Natur unſers Denkens, den Urſprung unſerer Vorſtellungen, Begriffe, Urtheile ꝛc. Er geht vielmehr aus von einem matter of fact, von der Sprache und Grammatik. In ihr als dem instrument of reasoning ſucht er zunächſt gewiſſe Geſetze nachzuweiſen und zugleich zu zeigen, daß dieſelben nicht nur in mathematiſcher Form, mittelſt der bekannten algebraiſchen Zeichen ſich ausdrücken laſſen, ſondern auch den Grundariomen der Mathematik durchweg entſprechen. Er bezeichnet demgemäß das, was Gegenſtand unſrer Conceptionen ſeyn kann, mit den „ap-

pellativen oder descriptiven„ Zeichen x, y ꝛc. Sie treten an die Stelle nicht nur aller substantivischen Wörter der Sprache, wie Mensch, Schaf ꝛc., sondern auch aller Adjektiva, wie Gut, Weiß, Gehörnt ꝛc., indem „Gut" doch nur so viel bedeute als alle gute Dinge oder Alles to which the description „good" is applicable. Auch sollen mit ihnen nicht nur die mannichfaltigen „Klassen" der Dinge d. h. jede Mehrheit von Individuen, die unter Einen Namen oder Eine Beschreibung begriffen sind, bezeichnet werden, sondern sie sollen auch da Anwendung finden, wo nur ein einziges Individuum, das dem in Rede stehenden Namen oder Begriffe (Beschreibung) entspricht, vorhanden ist. Setze man also z. B. x für „weiß" oder „weiße Dinge", y für Schaf, so würde xy „weiße Schafe" (alle weißen Schafe) bezeichnen. Nun sey aber offenbar die Ordnung, in welcher die beiden Zeichen geschrieben würden, gleichgültig. Denn xy bezeichne ganz ebenso wie yx diejenige Klasse von Dingen, auf deren mannichfaltige Glieder die Namen oder Beschreibungen x und y anwendbar seyen. Folglich ergebe sich die Gleichung: $xy = yx$ als ein „Denkgesetz" (law of thought). — Nun ist zwar klar, daß der Verf. diese Gleichung nicht aufstellen kann, ohne das logische (und mathematische) Denkgesetz, das man den Satz der Identität zu nennen pflegt, vorauszusetzen. Denn wäre A nicht = A oder jedes weiße Schaf nicht sich selber gleich zu denken, so könnte auch $xy$ nicht $= yx$ gesetzt werden. Allein den Satz der Identität setzt er als Mathematiker eben ohne Weiteres voraus: es ist der einzige, von dem er anzunehmen scheint, daß seine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sich von selbst verstehe und schlechthin unbestreitbar sey. Nichtsdestoweniger wird und kann Mill ihm dieß nicht zugeben. Stammt der Satz $A = A$ nur aus der Erfahrung, so bleibt es möglich, daß „die Schafe, die weiß sind" nicht einander gleich seyen, und es ist mithin nicht erlaubt, ohne Weiteres $xy = yx$ zu setzen.

Sonach aber erhellet, daß es philosophisch nicht möglich ist, mathematische Sätze und Zeichen auf sprachliche Verhältnisse anzuwenden, ohne sich darüber verständigt zu haben, ob die ma-

thematiſchen Zeichen ſelbſt, z. B. das Zeichen = als Symbol allgemeiner und nothwendiger Gleichheit zweier Größen, einen gültigen Sinn haben, oder was daſſelbe iſt, ohne ſich darüber erklärt zu haben, was in dem Satze: die Sprache ſey the instrument of reasoning or thought, der Ausdruck reasoning, thought zu bedeuten habe. Es geht nun einmal nicht anders: die unangenehme Frage nach der Natur des menſchlichen Denkens überhaupt und damit nach dem Urſprunge unſrer Vorſtellungen, nach der Gültigkeit unſrer Begriffe und Urtheile ꝛc. und insbeſondere nach dem Grunde der Gewißheit und Evidenz — auf die Mill's wie Boole's Behauptungen gleichen Anſpruch machen und ohne die jede wiſſenſchaftliche Unterſuchung leeres Geſchwätz wäre, — läßt ſich philoſophiſch ſchlechterdings nicht umgehen. Was man auch als matter of fact zu Grunde legen möge, es entſteht doch immer die Frage: was a matter of fact überhaupt ſey und welchen Anſpruch das Thatſächliche auf Gewißheit und Anerkennung habe; und bei jedem weiteren Schritte, bei jeder Verbindung des Thatſächlichen, jedem Urtheil, jeder Folgerung ꝛc. ſtößt man auf Vorausſetzungen, Annahmen, Axiome, Principien, die wir ſtillſchweigend einſchieben, von denen es ſich aber fragt, mit welchem Rechte wir ſie machen und anwenden.

Da indeß eine Unterſuchung darüber, ob und wie weit die grammatiſchen Verhältniſſe und damit die logiſchen Funktionen in mathematiſchen Formeln ſich ausdrücken und auf mathematiſche Verhältniſſe ſich reduciren laſſen, nicht ohne philoſophiſches Intereſſe iſt, ſo folgen wir dem Verf., der ſie mit eben ſo viel Scharfſinn als Beſonnenheit und Gewandtheit führt, noch einige Schritte weiter auf ſeiner Bahn. Er folgert zunächſt aus ſeinem erſten Satz, daß wenn x und y als appellative oder deſcriptive Zeichen ganz dieſelbe Bedeutung haben, ſo ſey $xy = xx$; $xx$ aber ſey inſofern $= x$, alſo kürzer $x^2 = x$, als die ſprachliche Wiederholung z. B. „gute, gute" Menſchen, ganz daſſelbe bedeute wie „gute" Menſchen, indem die in der Wiederholung liegende Verſtärkung des Ausdrucks doch nur ein ſecundäres conventionelles Moment ſey, das in der Sache nichts ändere. Darauf

betrachtet er die mathematiſchen Symbole, die zur Bezeichnung derjenigen Denkoperationen dienen mögen, durch welche wir Theile zu einem Ganzen verbinden oder ein Ganzes in ſeine Theile ſondern. Zur Bezeichnung von Aggregat-Conceptionen einer Gruppe von Objekten, die aus beſonders benannten Theilgruppen beſtehe, bediene ſich die Sprache der Conjunktionen, „und, oder“ ꝛc. Streng genommen, beſagen dieſe beiden Wörter, daß die Klaſſen, zwiſchen deren Namen ſie geſetzt werden, ganz verſchieden ſeyen, und kein Glied der einen in der andern gefunden werde. Denn man könne nicht ſagen: Mineralien und Metalle, noch: Mineralien oder Metalle, wohl aber: Mineralien und Bäume, Mineralien oder Bäume. In dieſer wie in jeder andern Beziehung entſpreche daher das algebraiſche Zeichen + dieſen beiden Conjunctionen; und wenn daher x für „Männer“, y für „Frauen“, und + für eine dieſer Conjunktionen geſetzt werde, ſo ergebe ſich die Gleichung $x+y=x+y$. Und füge man das Zeichen z für das Adjectiv „Europäiſch“ hinzu um Europäiſche Männer und Frauen zu bezeichnen, ſo ergebe ſich die Gleichung $z(x+y)=zx+zy$, indem es ganz gleich ſey, ob wir ſagen „Europäiſche Männer und Frauen“, oder „Europäiſche Männer und Europäiſche Frauen“. Aehnlich verhalte es ſich mit dem algebraiſchen Zeichen: — (minus), das ganz von ſelbſt mit dem entgegengeſetzten + gegeben ſey. Denn ſo gewiß wir es für möglich halten, Theile zu einem Ganzen zuſammenzufaſſen, ſo gewiß müſſen wir es auch für möglich halten, einen Theil von einem Ganzen abzuſondern (wiederum eine Denknothwendigkeit, die Mill nicht zugeben wird). Dieſer Denkakt der Abſonderung werde ſprachlich durch das Wort: „außer oder ausgenommen“ bezeichnet: z. B. alle Menſchen ausgenommen die Aſiaten, — womit geſagt ſey, daß die ausgenommenen Objekte einen Theil derjenigen Objekte bilden, von denen ſie ausgenommen würden. Dieſe negative Operation entſpreche vollkommen der algebraiſchen Bedeutung des Minuszeichens. Wenn daher x für Menſchen, y für Aſiaten (oder Aſiatiſch) geſetzt werde, ſo laſſe ſich der Satz: alle Menſchen ausgenommen die

Aſiaten, durch die mathematiſche Formel: $x - y$ (oder $x - xy$) ausdrücken. Und da es wiederum gleichgültig ſey, ob der ausgeſonderte Theil vor oder hinter das Ganze geſtellt werde, ſo ergebe ſich die Gleichung: $x - y = -y + x$. Füge man endlich das Adjektiv Weiß hinzu und bezeichne daſſelbe mit z, ſo ſey der Satz: Alle weißen Menſchen ausgenommen die weißen Aſiaten, gleichbedeutend mit der mathematiſchen Formel: $zx - zy$, und aus ihr ergebe ſich die Gleichung: $z(x - y) = zx - zy$. — Sonach aber ſeyen die beiden Gleichungen: $z(x + y) = zx + zy$ und $z(x - y) = zx - zy$ Exemplificationen eines Geſetzes, durch welches die allgemeine Thatſache ausgedrückt werde, daß wenn eine Eigenſchaft oder ein Umſtand allen Gliedern einer durch Zuſammenfaſſung oder Ausſchließung von Theilgruppen gebildeten Gruppe beigelegt werde, das Reſultat daſſelbe bleibe, möge man zuerſt die Eigenſchaft jedem Gliede der Theilgruppen beilegen und nachher die Zuſammenfaſſung und Ausſchließung vollziehen, oder möge man umgekehrt verfahren. —

Die bisher vom Verf. eingeführten algebraiſchen Zeichen genügen offenbar ſeinem Zwecke nur erſt ſehr unvollſtändig. Er bedarf nothwendig noch einer Klaſſe von Zeichen, welche das ſprachliche Verhältniß der Beziehung oder Relation darſtellen und damit erſt die Möglichkeit gewähren, eigentliche Sätze oder „Propositions“ in mathematiſcher Form auszudrücken, — kurz eines mathematiſchen Zeichens, welches das dritte Hauptelement der Sprache, das Zeitwort, auszudrücken vermag. Er meint indeß, es genüge zu dieſem Behufe, ein Zeichen für das Zeitwort Seyn in ſeiner ſubſtantiviſchen Bedeutung zu finden, indem z. B. der Satz: Cäſar beſiegte die Gallier, ganz gleichbedeutend ſey mit: Cäſar iſt der, welcher die Gallier beſiegte. Der Bedeutung dieſes Seyns entſpreche vollkommen das mathematiſche Zeichen=. Denn der Satz: Cäſar iſt der, welcher die Gallier beſiegte, beſage nur, daß Cäſar mit einem Solchen, der die Gallier beſiegte, identificirt oder ihm gleich zu ſetzen ſey. Werde dieß angenommen, ſo ergeben ſich folgende Geſetze oder Ariome: 1) die

Proposition: die Sterne sind die Sonnen und die Planeten, löse sich, wenn man für Sterne x, für Sonnen y und für Planeten z setze, in die Gleichung auf: $x = y + z$. 2) Die Wahrheit jenes Satzes vorausgesetzt, folge, daß die Sterne, die übrig bleiben wenn man die Planeten ausnimmt (abzieht), Sonnen sind, d. h. es folgt: $x - z = y$ als nothwendige Deduction aus der ersten Gleichung. 3) Wenn zwei Klassen von Dingen, x und y, identisch sind, d. h. wenn alle Glieder der einen auch Glieder der andern sind, so werden diejenigen Glieder der einen Klasse, die eine gegebene Eigenschaft z besitzen, identisch seyn mit denjenigen Gliedern der andern, welche dieselbe Eigenschaft besitzen, — d. h. wenn $x = y$ ist, so wird $zx = zy$ seyn. Diese drei Sätze entsprechen den mathematischen Axiomen: Gleiches zu Gleichem addirt giebt Gleiches, Gleiches von Gleichem subtrahirt bleibt Gleiches, und Gleiches mit Gleichem multiplicirt ergiebt Gleiches. Aber hiermit scheine die formelle Uebereinstimmung der sprachlichen und der mathematischen Verhältnisse und Gesetze zu Ende zu seyn. Denn mathematisch gelte als viertes Axiom auch, daß Gleiches durch Gleiches dividirt Gleiches ergebe, d. h. mathematisch folge aus der Gleichung $zx = zy$ mit Nothwendigkeit die Gleichung $x = y$. Sprachlich dagegen lasse sich nicht behaupten, daß wenn die Glieder einer Klasse x, welche die Eigenschaft z besitzen, mit denjenigen der Klasse y, welche dieselbe Eigenschaft besitzen, identisch seyen, auch die Glieder der Klasse x *überhaupt* mit denen der Klasse y identisch seyn müssen. Allein die mathematische Deduction: $zx = zy$ also $x = y$, gelte nicht schlechthin allgemein, sondern nur wenn angenommen sey, daß z nicht gleich Null sey. Werde $z = 0$ gesetzt, so sey das vierte mathematische Axiom unanwendbar, und in diesem Falle bleibe also die Analogie zwischen dem sprachlichen und dem mathematischen System bestehen. Etwas Aehnliches sey aber schon früher hervorgetreten. Denn die Gleichung $x^2 = x$, deren sprachliche Richtigkeit oben nachgewiesen worden, sey algebraisch nur gültig, wenn $x = 1$ oder $= 0$ sey; denn nur $0^2$ sey $= 0$ und $1^2 = 1$. Schon daraus ergebe sich, daß eine

vollſtändige Analogie zwiſchen dem ſprachlichen und algebraiſchen Syſtem nur dann ſtattfinden könne, wenn die algebraiſchen Zeichen x, y ꝛc, den Werth von 1 oder von Null haben. Dieß angenommen, zeige ſich dann aber, daß die Geſetze, Axiome und Verfahrungsweiſen einer ſolchen Algebra, in der x, y, z immer nur ſoviel als Null oder 1 ſey, in ihrer ganzen Ausdehnung mit den Geſetzen, Axiomen und Verfahrungsweiſen einer Algebra der Logik identiſch ſeyen.

Dieſen letzten Satz ſucht dann der Verfaſſer im Folgenden näher darzuthun. In jeder Geſprächsführung, bemerkt er, möge ſie zwiſchen mehreren Perſonen oder zwiſchen dem Geiſte und ſeinen eigenen Gedanken ſtattfinden, gebe es eine ſtillſchweigend oder ausdrücklich anerkannte Gränze, innerhalb deren die Gegenſtände der Unterredung beſchloſſen ſeyen. Wie weit oder wie eng dieſe Gränze geſteckt ſeyn möge, die Geſammtheit der Objekte der Rede oder das Geſammtgebiet der Converſation könne füglich the universe of discourse genannt werden. Dieſes Univerſum — die Totalität unſerer Vorſtellungen — ſey ſtreng genommen der letzte eigentliche Gegenſtand oder Stoff der Geſprächsführung (the ultimate subject of the discourse). Denn in dieſem Univerſum ſeyen alle Dinge befaßt, von denen überhaupt die Rede ſeyn könne; und wenn ein beſtimmtes Wort ausgeſprochen werde, ſo werde damit erklärt und reſp. gefordert, daß aus dem Univerſum der Dinge und reſp. Vorſtellungen die durch das Wort bezeichnete Klaſſe von Dingen ausgeſondert oder hervorgehoben werde. Das Wort Menſchen z. B. habe daher die Aufgabe, einen beſtimmten Akt des Verſtandes hervorzurufen und zu leiten, den Akt nämlich, durch den wir aus jenem Univerſum die damit bezeichneten Individuen auswählen und (im Bewußtſeyn) fixiren. Daſſelbe geſchehe aber auch bei dem Gebrauch eines adjektiviſchen Worts. Denn wie das Subſtantivum Menſch uns anleite, aus dem Univerſum der Dinge diejenigen Weſen, auf die der Name Menſch anwendbar ſey, in Gedanken auszuſcheiden, ſo leite uns das hinzugefügte Adjektivum Gut an, aus der Geſammtheit der Menſchen wiederum diejenigen auszuwählen, welche die durch das Wort

bezeichnete Eigenschaft besitzen. Dieser Akt der Auswahl gemäß einem gegebenen Principe, — den wir in jeder Gesprächsführung beständig vollziehen — sey ein Akt der Conceptions- oder Einbildungskraft und der Aufmerksamkeit: durch jene werde die allgemeine Conception producirt, durch diese der Blick des Geistes auf die ihr im Universum der Gesprächsführung entsprechenden Objekte fixirt. Da indeß die Aufmerksamkeit nur dasjenige Vermögen des Geistes zu seyn scheine, durch das er im Stande sey, irgend eine seiner Thätigkeiten ausdauernd fortzusetzen, so lasse sich der ganze geistige Proceß, um den es sich handelt, dem Conceptionsvermögen oder der Einbildungskraft zuschreiben, indem der erste Akt desselben eben die Conception des Universums selbst sey, und jeder folgende Akt dann diese Conception in einer bestimmten Weise limitire. Er werde daher, schließt der Verf., jeden solchen Akt, so wie jede mit den Fähigkeiten und Schranken des menschlichen Geistes verträgliche Combination von Vorstellungen als einen bestimmten Akt der Conception bezeichnen. —

Der kundige Leser sieht, daß diese Anschauung des Verf. von der Art und Weise, wie jede Gesprächsführung, jede Rede und damit alles zusammenhängende Denken zustandekomme, nicht nur originell und interessant ist, sondern auch eine gewisse Wahrheit in sich trägt. Etwas Aehnliches geschieht ohne Zweifel bei der Bildung unserer Rede, der Zusammenfügung unserer Vorstellungen. Es fragt sich nur, ob man die zu Grunde liegende Denkoperation einen Akt der „Auswahl" (selection) im eigentlichen Sinne des Worts nennen kann. Dem scheint zu widersprechen, daß — anscheinend wenigstens — bei jedem Worte, das wir hören, ganz von selbst die allgemeine Vorstellung des durch dasselbe bezeichneten Dinges oder Geschlechtes von Dingen sich einstellt, daß also das Wort die entsprechende Vorstellung ganz ebenso unmittelbar hervorzurufen scheint wie der Blick, den ich auf einen Gegenstand richte, die Anschauung desselben. Indessen könnte diese anscheinende Unmittelbarkeit hier, wie in vielen andern Fällen, doch im Grunde

durch eine Mehrheit von Momenten oder Denkakten vermittelt seyn, die nur wegen ihrer Unwillführlichkeit und der außerordentlichen Schnelligkeit ihrer Ausführung uns nicht zum Bewußtseyn kommen. Jedenfalls ruft der bloße Schall des Wortes zunächst nur eine Reizung unserer Gehörsnerven hervor, und diese Reizung muß sich irgendwie der Seele mittheilen und in ihr eine Thätigkeit — sey es des Verstandes oder, wie der Verf. will, der Einbildungskraft oder irgend einer andern — gleichsam auslösen, durch welche dann erst die dem gehörten Worte entsprechende Vorstellung in's Bewußtseyn gebracht und darin fixirt wird. Durch welche Thätigkeit und auf welche Art und Weise geschieht dieß? Herbart würde vielleicht antworten: dadurch, daß die Vorstellung in Folge des gehörten Worts (der Nervenreizung — Empfindung) an Stärke gewinnt und um so viel kräftiger wird, um die übrigen Vorstellungen von der Schwelle des Bewußtseyns und resp. aus dem Bewußtseyn zu verdrängen und selbst in dasselbe einzudringen. Dieß wäre ein mechanischer Proceß, bei welchem die Thätigkeit (Bewegung), auf der er beruht, der Vorstellung angehörte, der Geist nichts zu thun hätte, und also von einer Auswahl im Sinne des Verfs. nicht die Rede seyn könnte. Da indeß u. E. ein solches selbständiges Drängen und Treiben, Kommen und Gehen der Vorstellungen, womit das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zum bloßen (intelligibeln) Raume ihrer Bewegungen herabgesetzt wird, mit der gerade im Selbstbewußtseyn gegebenen Einheit, Continuität und (wenn auch bedingten) Spontanität des geistigen Lebens in Widerspruch steht, so können wir unsrerseits dieser Antwort auf die vorliegende Frage nicht beipflichten. Wir glauben vielmehr an ein selbstthätiges Reproductionsvermögen des Geistes, durch das er eine ihm früher entstandene oder von ihm gebildete Vorstellung, willkührlich oder auf gegebene Veranlassung, sich in's Bewußtseyn zurückzurufen vermag; und stimmen insofern dem Verf. bei, wiewohl er diesem Vermögen einen andern Namen giebt. Aber eine „Auswahl" aus den vorhandenen Vorstellungen, eine „Limitirung" des Kreises derselben auf einen bestimmten Theil oder Ausschnitt scheint uns damit nicht

verbunden zu seyn. Dieß würde voraussetzen, daß der ganze Reichthum unserer Vorstellungen beständig vor unserm Bewußtseyn ausgebreitet läge wie der Inhalt einer Vorrathskammer, — was offenbar nicht der Fall ist. Wir vermögen im Gegentheil nur eine äußerst geringe Anzahl von Vorstellungen gleichzeitig vor unserm Bewußtseyn festzuhalten, und auch diese nur dadurch, daß wir sie in irgend eine Einheit (Reihe, Gruppe —) zusammenfassen. Allein wenn wir auch die ganze Gesammtheit unsrer Vorstellungen nicht im Bewußtseyn stets gegenwärtig haben, vorhanden seyn müssen sie alle in der Seele: sonst könnte keine in's Bewußtseyn zurückgerufen werden oder in demselben auf das gehörte Wort sich einstellen, sondern alle müßten stets neu entstehen oder producirt werden, d. h. Gedächtniß und Erinnerung wäre unmöglich. Und insofern hat der Verf. Recht, wenn er von einem universe of discourse spricht, d. h. wenn er die Totalität unsrer Vorstellungen und ihrer Namen wie eine Art Schatzhaus betrachtet, das den eigentlichen Stoff für alle Gesprächsführung, für alle innere wie äußere Rede, enthält. Ja wir können ihm auch zugestehen, daß aus dieser Totalität — wenn auch nicht durch einen Akt der „Auswahl" — bei jedem gehörten Wort eine bestimmte einzelne oder Klassen-Vorstellung ausgeschieden wird, indem sie aus der unbewußt vorhandenen Gesammtheit gleichsam heraus- und in's Bewußtseyn hineintritt. Dieß Zugeständniß wird dem Verf. genügen, da es für seinen Zweck gleichgültig ist, ob die Ausscheidung durch einen Akt der Auswahl oder durch irgend eine andere Denkoperation erfolgt.

Sein Zweck nämlich ist, zu zeigen, daß — jene Ausscheidung als Fundamental-Akt aller Rede und damit alles discursiven, zusammenhängenden Denkens vorausgesetzt, — die von ihm a posterori aus der Beschaffenheit der Sprache nachgewiesenen Gesetze in Wahrheit die Gesetze eben jenes Aktes sind, der aller Rede zu Grunde liegt, und daß daher auch diese Gesetze sich gleichermaßen durch die früher angewandten algebraischen Zeichen ausdrücken lassen. Zunächst, sagt er, ist es offenbar gleichgültig, ob bei der Combination von Substantiv

und Adjektiv z. B. „weiße Menschen," zuerst die Vorstellung „Menschen" aus dem Universe of discourse ausgeschieden und sodann aus der durch sie bezeichneten Gesammtheit der Menschen die „weißen" abgesondert werden, oder ob umgekehrt zuerst die „weißen Dinge" und unter ihnen dann die Menschen herausgehoben werden: das Resultat ist dasselbe, d. h. die Gleichung oder das Gesetz: $xy = yx$ ist gerechtfertigt. Ebenso klar ist, daß die eben beschriebene Denkoperation im Effecte nicht verändert wird durch Wiederholung derselben, und daß also durch wiederholte Fixirung der Aufmerksamkeit auf das Adjektiv „weiß" (durch Wiederholung des Worts „weiße, weiße Menschen") die Vorstellung „weiße Menschen" keine Modification erfährt, — d. h. es ergiebt sich die Richtigkeit des Gesetzes $x^2 = x$. Nicht minder leuchtet von selbst ein, daß wir zwei verschiedene Klassen von Dingen (z. B. Männer und Frauen) aus dem Universe ausscheiden und sie in eine Gesammtheit zusammenfassen können, und daß es gleichgültig ist, in welcher Ordnung wir sie zusammenstellen: das damit gegebene Gesetz findet seinen Ausduck in der Gleichung $x+y = y+x$. Aus ihm endlich ergeben sich die übrigen oben aufgestellten Gesetze (Gleichungen) von selbst. — Unter diesen Gesetzen, fährt der Verf. fort, bedarf nur das zweite: $x^2 = x$ noch einer näheren Betrachtung. Denn nur bei ihm weichen Algebra und Logik von einander ab, indem es, wie schon bemerkt, algebraisch nur gilt, wenn x den Werth von 1 hat. Es fragt sich mithin, welche logische Bedeutung dem arithmetischen Zeichen 1 und damit seinem Gegensatze, dem Zeichen 0 (Null) beigemessen werden könne. Algebraisch nun sey die Bedeutung von 0 durch das formelle Gesetz ausgedrückt: $0 \times y = 0$ oder $0y = 0$, welche Zahl auch y repräsentiren möge. Solle dies Gesetz auch logisch gelten, so müsse dem Zeichen 0 eine solche Auslegung gegeben werden, daß, welche Klasse auch durch 0y bezeichnet werde, sie mit der durch 0 repräsentirten Klasse identisch erscheine. Eine kurze Ueberlegung zeige, daß diese Bedingung erfüllt sey, wenn angenommen werde, daß 0 den Klassenausdruck oder die Klasse „Nichts" repräsentire. Nichs bezeichne in der That eine Klasse,

nämlich die Klasse des Nicht-Seyenden, und „Nichts" und „Alles" (Universe) seyen zugleich die beiden Gränzen der möglichen Ausdehnung jeder Klasse, indem keine Klasse weniger Individuen umfassen könne, als in Nichts befaßt seyen, aber auch nicht mehr, als im Universum enthalten seyen. — Was endlich das Zeichen 1 betreffe, so sey seine mathematische Bedeutung durch das formale Gesetz ausgedrückt: $1 \times y = y$ oder $1y = y$. Solle dies auch logische Gültigkeit haben, so müsse 1 eine Klasse repräsentiren, welche alle in irgend einer gegebenen Klasse y enthaltenen Individuen ebenfalls in sich befasse, so daß alle Individuen, die in der Klasse y gefunden werden, dieser Klasse und der Klasse 1 gemeinsam seyen. Die einzige Klasse, welche dieser Bedingung entspreche, sey nun aber offenbar nur „das Universum" oder die der Klasse Nichts entgegengesetzte Klasse der Allheit. Werde demgemäß das Universum mit 1 bezeichnet, so sey es nun möglich auch alle contradiktorischen Gegensätze, z. B. Mensch und Nicht-Mensch, in mathemathischen Formen auszudrücken. Denn offenbar bestehe das Universum aus den beiden Klassen der Menschen und Nicht-Menschen, indem sich von jedem in ihm befaßten Individuum behaupten lasse, daß es entweder ein Mensch oder kein Mensch sey. Dasselbe gelte natürlich von jeder andern Klasse, von Thier und Nicht-Thier, Stein und Nicht-Stein ꝛc. Werde also irgend eine Klasse von Objekten mit x bezeichnet, so sey der Ausdruck $1 - x$ vollkommen passend zur Bezeichnung der entgegengesetzten oder supplementaren Klasse aller derjenigen Objekte, die in der Klasse x nicht enthalten seyen.

Der Verf. schließt diese Erörterung mit der Behauptung, daß danach das Grundaxiom aller Metaphysik, welches man den Satz des Widerspruchs zu nennen pflege, und nach welchem kein Ding eine Eigenschaft zugleich besitzen und nicht besitzen könne, nur eine Consequenz sey des obigen fundamentalen Denkgesetzes, dessen Ausdruck $x^2 = x$ sey. Denn schreibe man diese Gleichung in der Form $x - x^2 = 0$, so folge $x(1 - x) = 0$. Bezeichne nun x die Klasse der Menschen, so werde $1 - x$ die Klasse der Nicht-Menschen repräsentiren; und mithin repräsentire $x(1 - x)$

diejenige Klaſſe, deren Glieder zugleich Menſchen und Nicht-Menſchen wären, von der aber die obige Gleichung mathematiſch darthue, daß ſie = Nichts ſey. Mithin beweiſe eben dieſe Gleichung, daß eine Klaſſe, deren Glieder zugleich Menſchen und Nicht-Menſchen wären, nicht exiſtire. Der Verf. behauptet demgemäß, daß dasjenige, was allgemein als das Grundgeſetz der Metaphyſik betrachtet werde, nur die Conſequenz eines ſeiner Form nach mathematiſchen Denkgeſetzes ſey.

Gegen dieſe ganze Erörterung zuſammt ihrem Schluſſe erheben ſich, wie Jeder ſieht, ſo ſchwere Bedenken, daß ſie den Punkt bezeichnen dürfte, auf dem die meiſten Leſer von dem Verf. ſich trennen werden. Zunächſt erſcheint es nicht nur gewaltſam und unnatürlich, ſondern geradezu unzuläſſig, Nichts in demſelben Sinne wie Menſch, Thier, als einen Klaſſenausdruck zu faſſen. Denn wie eine Thätigkeit, die Nichts thäte, in Wahrheit keine Thätigkeit, Nichts-Thun = kein Thun iſt, ſo iſt eine Klaſſe, welche no beings d. i. Nichts enthält, in Wahrheit keine Klaſſe, ſondern eben Nichts. Dieß fordert auch die Analogie mit der Algebra, auf die der Verf. ſich ſtützt und die er gerade überall darthun will. Denn algebraiſch repräſentiren x, y, z, irgend eine beſtimmte Größe, 0 dagegen bezeichnet das (in Folge einer arithmetiſchen Operation eingetretene) Verſchwinden aller Größe, d. h. 0 iſt das Zeichen für keine Größe oder für Nicht-Größe. Wird alſo x, y, z zur Bezeichnung *irgend* einer beſtimmten Klaſſe von Dingen angewendet, ſo kann conſequenter Weiſe 0 nur als Zeichen für „Nicht-Klaſſe oder keine Klaſſe“ gebraucht werden. Nichts als Klaſſenzeichen widerſpricht mithin der algebraiſchen Bedeutung von 0. — Eben ſo gewaltſam und widerſprechend iſt die Identification des Zeichens 1 mit dem Worte und reſp. Begriffe der Allheit oder des Univerſums. Denn 1 bezeichnet arithmetiſch keineswegs die Totalität aller Größen oder diejenige Größe, in der alle übrigen enthalten ſind, ſondern jedes beliebige *einzelne, beſtimmte* Quantum in ſeiner Identität mit ſich, in der es von jedem andern Quantum verſchieden und geſondert, alſo in ſich abgeſchloſſen und mit

ſich Eins d. i. 1 iſt, in der es aber auch zugleich inſofern mit jedem andern identiſch iſt, als eben auch jedes andere einzelne Quantum gleichfalls in ſich abgeſchloſſen, mit ſich Eins und ſomit = 1 iſt. Das Univerſum dagegen iſt der Ausdruck für den Denkakt, durch den wir die unendliche (unbeſtimmbare) Vielheit des Seyenden zu einer Total-Einheit zuſammenfaſſen oder vielmehr als in einer ſolchen befaßt uns denken. Das Univerſum iſt daher zwar ebenfalls eine Einheit, aber nicht eine von einer andern Einheit unterſchiedene — denn außer ihm giebt es keine Einheit — ſondern diejenige Einheit, die als Totalität alle übrigen Einheiten in ſich befaßt, und die daher mathematiſch nur durch das Zeichen der unendlichen (alle einzelnen, beſtimmten, endlichen Quanta umfaſſenden) Größe ausgedrückt werden könnte. Univerſum, Totalität, Allheit, ſind eben darum auch keine Klaſſenausdrücke, ſo wenig wie Nichts. Denn Klaſſe iſt ſprachlich ein Theilungszeichen, d. h. das Wort beſagt, daß nach irgend einem Principe eine Theilung vorgenommen und eine Mehrheit von Dingen als relativ einander gleich von den übrigen Dingen oder von andern ähnlichen Mehrheiten (Klaſſen) abgeſondert worden iſt. Eine einzige „Klaſſe" kann es mithin nicht geben, weil ſie eine cotradictio in adjecto involviren würde. Das Univerſum wäre aber eine ſolche einzige Klaſſe, neben der es keine andern Klaſſen geben könnte, weil ſie ja alle Dinge, alſo alle möglichen Klaſſen in ſich befaſſen würde. Darum paßt denn auch die mathematiſche Formel $1 \times y = y$ oder $1y = y$ in Wahrheit nicht, wenn 1 = Univerſum geſetzt wird. Denn das Univerſum 1 zuſammen mit irgend einer beſtimmten Klaſſe y, z. B. der Menſchen, iſt offenbar nicht = dieſer einzelnen Klaſſe, ſondern weit mehr als dieſelbe. In Wahrheit mithin widerſpricht die Bedeutung des Worts Univerſum der mathematiſchen Bedeutung des Zeichens 1. — Und was endlich jenes fundamentale Denkgeſetz, den ſ. g. Satz des Widerſpruchs betrifft, ſo läßt ſich leicht zeigen, daß er, weit entfernt die Conſequenz eines formell mathematiſchen Geſetzes zu ſeyn, vielmehr der Grund aller mathematiſchen Geſetze und Axiome iſt. Denn in Wahrheit iſt

er nur die Kehrseite oder der negative, bloß formell verschiedene Ausdruck des Satzes der Identität, A = A, und dieser Satz bildet dergestalt das allgemeine Princip der ganzen Mathematik und insbesondre der Algebra, daß alle ihre Axiome, Lehrsätze und Beweise im Grunde nur Anwendungen, Folgerungen, Specificationen von ihm sind. Wäre nicht nothwendig jedes Ding als sich selber gleich — weil von allen andern unterschieden — zu denken, so wäre auch keine Größe sich selber gleich zu setzen, mithin nicht x = x, und folglich auch nicht x + y = x + y, noch $x^2 = x$. Und wäre nicht mit dem Satze A = A unmittelbar gesetzt, daß A nicht = non A seyn könne, wäre es vielmehr möglich (denkbar), daß A = non A wäre, so wäre es auch möglich, daß x + y nicht = y + x wäre, und es ließe sich mithin nicht behaupten, daß x + y immer und allgemein = y + x seyn müsse, d. h. x + y = y + x oder $x^2 = x$ wie alle übrigen vom Verf. aufgestellten Formeln ließen sich nicht als Ausdruck eines „Gesetzes" betrachten. Sonach aber leuchtet zur Evidenz ein, daß der Satz des Widerspruchs, so wenig als der Satz der Identität die Consequenz eines formell mathemathischen Gesetzes, vielmehr nur darum selbst ein mathematisches Axiom d. h. eines allgemein gültigen, formell mathematischen Ausdrucks fähig ist, weil er ein logisches, schlechthin allgemeines Denkgesetz ist, das als solches auch alles mathematische Denken unter sich begreift und beherrscht. Dann aber bleibt auch kein Grund übrig für die Behauptung, die der Verf. am Schlusse seines Werks aufstellt und in der er Inhalt und Sinn desselben wie in einem Brennpunkt zusammenfaßt: daß „der menschliche Gedanke, bis in seine letzten Elemente verfolgt, in mathematischen Formen sich offenbare."

In der That bestätigt des Verf. Werk nur von neuem die alte Erfahrung, daß es ein vergebliches Bemühen ist und bleiben wird, die Logik auf die Mathematik zu gründen. Letztere liefert zwar die besten Beweise für die zwingende Macht der logischen Gesetze und Funktionen, d. h. sie bringt die Gesetzes-Kraft und die Bedeutung derselben in klarster Anschaulichkeit zum

Bewußtſeyn. Aber die Logik ſteht über der Mathematik; ſie bildet das Fundament dieſer wie jeder andern Wiſſenſchaft und nur ſoweit ſich aus einem Bauwerk auf ſein Fundament zurückſchließen läßt, iſt es möglich, von mathematiſchen Ariomen und Formeln auf die logiſchen Fundamentalſätze zu ſchließen, auf denen ſie ruhen, — obwohl auch dieſes Schließen wiederum nur eine logiſche Funktion iſt und die logiſchen Grundgeſetze vorausſetzt. — Immerhin jedoch iſt es bewundrungswürdig, mit welchem Scharfſinn und welcher Gewandtheit der Verf. von ſeinen Prämiſſen aus nicht nur die einfachen Grundgeſetze, ſondern auch complicirtere logiſche Functionen und ſprachliche Ausdrucksweiſen in mathematiſche Formeln umzuſetzen verſteht. Nachdem er, wie gezeigt, für die contradictoriſchen Gegenſätze (Menſch und Nicht-Menſch) die Formeln $x$ und $1-x$ aufgeſtellt und weiterhin noch für die Urtheile, in denen das Prädicat ein particuläres iſt, den Buchſtaben $v$ zur Bezeichnung dieſer Eigenſchaft des Prädicats eingeführt hat, iſt er im Stande, nicht nur ſehr complicirte Urtheile, ſondern auch die ſ. g. unmittelbaren Schlüſſe, die Converſion ꝛc., in mathematiſchen Formeln als Conſequenzen algebraiſcher Gleichungen und deren Löſung oder Transformation auszudrücken. So z. B. bringt er, um die ſ. g. Converſion durch Contrapoſition algebraiſch darzuſtellen, das Urtheil: kein Menſch iſt vollkommen, zunächſt in die Gleichung $y = v(1-x)$, in der $y$ die Klaſſe der Menſchen, $x$ die Klaſſe der vollkommenen Weſen repräſentirt und $v$ und $1$ die oben angegebene Bedeutung haben. Aus dieſer Gleichung folgt zuvörderſt $y - v(1-x) = 0$, und daraus ergiebt ſich gemäß der Regel der Elimination: $[y-(1-x)] \times y = 0$ oder $y - y(1-x) = 0$ oder $yx = 0$, d. h. der aus obigem Urtheil folgende unmittelbare Schluß: „vollkommene Menſchen exiſtiren nicht", iſt mathematiſch ausgedrückt und dargethan. Aus der Gleichung $xy = 0$ entwickelt ſich weiter die andre: $x = \frac{0}{y} = \frac{0}{0}(1-y)$, welche, interpretirt, den zweiten unmittelbaren Schluß: „Kein vollkommenes Weſen iſt ein Menſch" ausdrückt. Und wird die erſte Gleichung durch Heraushebung des Faktors $(1-x)$ transformirt, ſo ergiebt ſich

$1-x=1-\frac{0}{y}=\frac{y}{y}=y+\frac{0}{0}(1-y)$, und dieſe Gleichung, auf ihre Wortbedeutung zurückgebracht, iſt gleichbedeutend mit dem Satze: „Unvollkommene Weſen ſind alle Menſchen nebſt einem unbeſtimmten Reſt von Weſen, die nicht Menſchen ſind.“ — Doch, wie intereſſant dieſe Ergebniſſe auch ſind und wie klar ſie auch zeigen, daß die Mathematik nur eine angewandte Logik iſt und daher, wenn auch nicht alle, doch viele logiſche Funktionen in mathematiſchen Formeln ſich ausdrücken laſſen, ſo können wir doch den Erörterungen des Verf. hier nicht weiter folgen, da wir aus den angegebenen Gründen ſeinen Prämiſſen nicht beizupflichten vermögen.

Das hindert uns indeß keineswegs, den hohen Sinn und den ächt wiſſenſchaftlichen Geiſt, in welchem der Verf. ſeine Unterſuchung führt, vollkommen zu würdigen. Ja, dieſem Geiſte, der ſein ganzes Werk beſeelt, und den Grundanſichten (über das Weſen der Wiſſenſchaft und der menſchlichen Erkenntniß überhaupt ꝛc.), in denen er ſich kund giebt, ſtimmen wir freudig und von ganzem Herzen zu. So insbeſondere glauben wir mit ihm, daß — wie er in Beziehung auf die Herrſchaft des einſeitigen Empirismus in England bemerkt, — „eine ächte Hingebung an die Wahrheit ſelten nur einzelne Zielpunkte oder Theil-Zwecke verfolgt, ſondern indem ſie die ſchönen Gefilde der äußern Erfahrung auszumeſſen antreibt, doch zugleich verbietet, das Studium unſers eignen Geiſtes und ſeiner Vermögen zu vernachläſſigen.“ Auch in ſolchen Zeitaltern, fügt er hinzu, die vorzugsweiſe den materiellen Intereſſen zugethan waren, hat ſich immer ein Theil des Gedankenſtroms nach innen zurückgewendet, und das Verlangen, das zu begreifen, wodurch alles Andre erſt begreiflich wird, iſt ſtets nur verdrängt worden, um neu und friſch wieder hervorzutreten. Unterſuchungen dieſer Art, ſelbſt wenn ſie auch nur wahrſcheinliche Ergebniſſe gewähren, haben an ſich ſelbſt, wegen ihres Gegenſtandes, ein hohes Intereſſe und einen Werth, der ihnen einen Anſpruch giebt, auch neben den beſtimmteren und glänzenderen Reſultaten der Naturwiſſenſchaften berückſichtigt zu werden. Denn jede Region poſitiver Erkenntniß iſt von

einem ſtreitigen ſpeculativen Territorium rings umgeben, über das ſie bis zu einem gewiſſen Grade ihren Einfluß und ihr Licht ausbreitet, von dem aber auch ſie ihrerſeits beeinflußt und beleuchtet wird. Eben ſo wahr iſt die Bemerkung: „Ohne die in unſrer Natur liegende Fähigkeit, Ordnung anzuerkennen und zu würdigen, und ohne die ſie begleitende Präſumption (worauf dieſelbe auch gegründet ſeyn möge), daß die Erſcheinungen der Natur nach einem Principe der Ordnung verknüpft ſeyen, würden die allgemeinen Wahrheiten der Naturwiſſenſchaft niemals gefunden, bewieſen und anerkannt worden ſeyn. Neben dieſen durch Induction gewonnenen Wahrheiten, giebt es andre, die dem Gebiete der ſ. g. nothwendigen Wahrheiten angehören, z. B. die allgemeinen Propoſitionen der Arithmetik und die Denkgeſetze; ja es giebt nothwendige Wahrheiten, die, obwohl auf der Anſchauung beruhend, doch wegen der Unvollkommenheit unſrer Sinne für die Anſchauung nicht völlig exakt bewieſen werden können und doch als ſchlechthin wahr erkannt werden müſſen. Obwohl z. B. in der Natur ein vollkommener Triangel, Quadrat oder Kreis nicht exiſtirt und wir auch nicht im Stande ſind, ihn in der Anſchauung herzuſtellen, ſondern ihn nur als die Gränze eines unendlichen Proceſſes der Abſtraktion uns zu denken vermögen, ſo kann er doch durch eine wunderbare Fähigkeit des Verſtandes zum Gegenſtand abſolut wahrer Propoſitionen gemacht werden, — was beweiſt, daß das Gebiet der Vernunft uns um ſo viel weiter enthüllt iſt als das des Anſchauungsvermögens.“ Dieſe Sätze bekunden, daß der Verf. dem Geiſte der deutſchen Philoſophie und ihren gegenwärtigen Tendenzen weit näher ſteht als die meiſten ſeiner Landsleute. —

H. Ulrici.

---

**The Divine Drama of History and Civilisation. By the Rev. James Smith. London, Chapman and Hall. 1854.**

Eine Philoſophie der Geſchichte iſt in der Engliſchen Literatur ſchon an ſich eine bemerkenswerthe Erſcheinung. Die Engländer in ihrer Richtung auf das Praktiſche, in ihrer Erhrfurcht vor der Thatſache, in ihrem feinen politiſchen Takte und ihrem

weiten Blicke über die nationalen Zustände, die politischen Verhältnisse und deren physische, geographische, klimatische Bedingungen auf dem ganzen Erdkreise, in ihrem eben so feinen Sinne für die Eigenthümlichkeit der Charaktere und Nationalitäten, in der unbestechlichen Kälte ihres Urtheils und jener berechnenden Verständigkeit, die nur auf die Wirkung und den Zweck sieht; endlich in ihrem selbstbewußten decidirten National-Egoismus, der sie befähigt, überall das egoistische Motiv im Andern mit sicherem Instinkte herauszufinden, — haben der Welt eine Reihe historischer Meisterwerke geliefert, wie sie schwerlich eine andre Nation besitzen dürfte. Aber es sind Geschichtswerke im engeren Sinne des Worts: das philosophische Element, das die meisten deutschen und französischen Historiker, bewußt oder unbewußt, in ihre Schriften mit aufgenommen — möge es sich auch nur in einer Gruppirung der Thatsachen nach gewissen allgemeinen, offenkundig oder insgeheim das Ganze leitenden Gesichtspunkten kundgeben — fehlt ihnen fast gänzlich. Sie halten sich so viel als möglich frei von allen s. g. Ideen; und wenn sie auch nicht ausdrücklich in Abrede stellen, daß es allgemeine Principien geben möge, welche die Ereignisse und ihren Gang beherrschen, so überlassen sie es doch dem Leser, sie herauszufinden. Gerade diese Reinheit, diese Objektivität, verbunden mit dem tiefen politischen Verständniß des Staatsmanns und einem scharfen Blick für den inneren Zusammenhaung der Ereignisse wie für den geheimen Zug, dem sie folgen, giebt den Englischen Geschichtswerken ihren Werth. Dieser Blick ersetzt vollkommen die s. g. leitenden Gesichtspunkte und allgemeinen Ideen, und man kann sagen: je mehr sie ausschließlich historisch seyn wollen, desto philosophischer sind sie, — ähnlich den dramatischen Dichtungen Shakspeare's, die, je entschiedener sie nur der Entwickelung der einzelnen Charaktere, den Motiven und Absichten der handelnden Personen, den Thaten und Begebenheiten ihren freien Lauf zu lassen scheinen, desto sicherer um einen ideellen Mittelpunkt sich drehen.

Die oben genannte Schrift ist, soviel wir wissen, die erste

in der Englischen Literatur, die auf den Namen einer Philosophie der Geschichte Anspruch machen darf. (Denn einzelne Monographien, z. B. Carlyle's Darstellung der französischen Revolution, haben zwar eine ausgesprochen philosophische Färbung oder vielmehr „des Gedankens Blässe" ist ihnen deutlich angekränkelt, aber sie können schon wegen des beschränkten historischen Gebiets, über das sie sich erstrecken, nicht für eine Philosophie der Geschichte gelten.) Wir begrüßen daher das „Göttliche Drama", das uns der Verf. bietet, schon darum mit aufrichtigen Cheers, weil es der erste und, wie es uns scheint, sehr beachtenswerthe Versuch ist, die Englische Philosophie über den engen Kreis von Logik, Psychologie und „Moral philosophy", in welchem sie sich bisher ausschließlich bewegte, herauszuheben und ihr ein Gebiet zu eröffnen, das, wie wir glauben, der Englische Geist gerade vorzugsweise zu bearbeiten berufen ist. Der Verf. ist Geistlicher. Um so höher ist es anzuschlagen, daß er mit voller Geistesfreiheit über die Engherzigkeit des Englischen Christenthums und Kirchenwesens, über das Englische Vorurtheil gegen alle Philosophie wie gegen jede den Englischen common sense überschreitende Ansicht, über den einseitigen Realismus und Empirismus der Englischen Anschauungsweise, ja sogar über den Englischen National-Stolz und damit über die Hauptursache der Beschränktheit und Einseitigkeit des Englischen Geistes, sich erhoben hat. Diese Geistesfreiheit ist freilich nur die conditio sine qua non jeder Philosophie der Geschichte, aber eben darum schon ein großes Lob. Sie ist indeß nicht der einzige Vorzug des Werks. Es zeugt außerdem auf jeder Seite von einem gründlichen Studium der Geschichte und der Geographie; der Verf. scheint als ächter Sohn Albions weite Reisen gemacht und die Haupt-Schauplätze des großen historischen Dramas selbst besucht, Leben und Charakter der weltgeschichtlichen Nationen aus eigner Anschauung kennen gelernt zu haben. Er hat studirt, gesehen, gehört mit der tiefen Aufmerksamkeit der lauschenden Vernunft, die auf das Wort Gottes horcht in welcher Sprache es sich auch vernehmen lasse, die seine Geheimschrift zu entziffern sucht, in welchen Let-

tern ſie auch geſchrieben ſey. Er hat ohne Zweifel Manches mißverſtanden und das Räthſel, das kein Einzelner löſen kann, auch ſeinerſeits ungelöſt gelaſſen. Aber durch ſeine Schrift zieht ſich nicht nur eine Fülle geiſtreicher Anſchauungen, ſinniger Parallelen und bedeutungsvoller Hinweiſungen, ſondern namentlich ein Geiſt rein ſittlicher, auf das große Princip der Liebe gegründeter und darum wahrhaft freiſinniger Religioſität, verbunden mit dem ernſteſten Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit des Urtheils, das ihn auch da nicht verläßt, wo es um Engliſche Nationalüberzeugungen und ſ. g. established truths ſich handelt. Hierin hauptſächlich liegt die philoſophiſche Bedeutung ſeines Werks, während es als literariſches Produkt, als eine Schrift, die nicht bloß für den Philoſophen von Profeſſion geſchrieben iſt, durch Reichthum des Inhalts und durch eine fließende, lebendige, das Intereſſe ſtets wacherhaltende Sprache ſich auszeichnet.

Auf den erſten Blick zwar kann man zweifeln, ob der Verf. überhaupt ein philoſophiſches Werk zu liefern beabſichtigt habe. Mit ausdrücklichen Worten ſpricht er wenig oder gar nicht von Philoſophie. Es fällt ihm nicht ein, das Verhältniß derſelben zur Geſchichte zu erörtern oder auch nur darzuthun, daß und wiefern wir berechtigt ſeyen, die Weltgeſchichte als Ein Ganzes anzuſehen, welches Anfang, Mitte und Ende, Ziel und Zweck habe. Ja es ſcheint ſogar, als betrachte er dieſes nur vorausgeſetzte Ganze mehr aus einem künſtleriſchen Geſichtspunkte, — als ein göttliches Kunſtwerk, ein Drama, das der Geiſt Gottes gedichtet und die große Schauſpielerbande der Menſchheit zur Aufführung bringe. Indem er ausdrücklich bemerkt, daß dieſe Auffaſſung eine neue, ſeinem Werke eigenthümliche ſey, und indem er ebenſo ausdrücklich darzulegen ſucht, daß danach auch fünf beſtimmte Akte in der Weltgeſchichte unterſchieden werden müßten, weil eine ſolche Fünftheilung, — die Schürzung des Knotens im dritten Akte, ſeine ſcheinbare Unlösbarkeit im vierten — von der Natur des Dramas gefordert ſey, ſcheint er auf dieſe künſtleriſche Betrachtungsweiſe ein bedeutendes Gewicht zu

legen. Allein die Idee selbst — die als solche keineswegs neu ist, wenn sie auch bisher noch nicht im Detail ausgeführt war — ist doch im Grunde eine durchaus philosophische. Es ist nicht die Phantasie des Dichters, — der seinerseits das Allgemeine und Ganze nur unter dem Bilde des Individuellen und Einzelnen anschaut, — es ist vielmehr der Forscherblick des Philosophen, der, in die centrale Tiefe dringend und zugleich über das Einzelne, Zerstreute, anscheinend Selbständige und Zufällige zum Umkreise des großen, Alles bedingenden Ganzen sich erhebend, die Welt als Einen unendlich kunstvollen Organismus, die Weltgeschichte als die Entwickelung Einer großen, in ihrem eignen Schooße niedergelegten und allmälig sich selbst realisirenden Idee faßt. Diese Auffassung ist, abgesehen von der äußerlich dramatischen Gliederung, die ihr der Verf. giebt, längst ein Gemeingut der Deutschen Philosophie, die Durchführung derselben ein Zielpunkt des Deutschen Forschergeistes, zu dessen Erreichung unsre Historiker vorgearbeitet und unsre Philosophen seit Herders „Ideen zu einer Geschichte der Menschheit", mannigfaltige Versuche gemacht haben. Die Schwierigkeit ist nur, nicht bloß die Eine allgemeine Grundidee, um deren Entwickelung das Ganze sich dreht, zu erkennen, sondern zunächst auch nur soviel nachzuweisen, daß überhaupt eine Entwicklung, ein Fortschritt stattfinde und welches das Maaß, der Rhythmus, die Linie der fortschreitenden Bewegung sey. — Der Verf. setzt ohne Weiteres voraus, daß es einen Fortschritt gebe; er hält es, wie es scheint, nicht der Mühe werth, die Ansicht vom ewigen Kreislauf der Dinge zu widerlegen; er nimmt als zugestanden an, daß, wie Hamlet sagt, eine Gottheit unsre Zwecke lenkt wie wir sie auch entwerfen. Verlangen wir nicht mehr von ihm, als er zu geben gedenkt! Gestatten wir ihm also seine Voraussetzung, den Boden, auf dem er seinen Bau aufführt, so müssen wir doch vor Allem fragen, welches sind, abgesehen von der Grundidee oder dem Ziele und Zwecke des Ganzen selbst, die Motive der dramatischen Entwickelung, die bewegenden Kräfte des Fortschritts, die Form der Bewegung selbst? ist sie eine

ſpringende, ſtoßweiſe oder continuirlich fortgehende, eine gerad-linige oder ſpiralförmige, von Einer Kraft oder von verſchiede-nen, entgegengeſetzten Kräften getrieben? —

Der Verf. giebt uns darüber nur gelegentlich, im Laufe der Darſtellung ſelbſt Aufſchluß. Nur gelegentlich erfahren wir, daß nach ſeiner Anſicht die Weltgeſchichte eigentlich in zwei große Dramen zerfällt, von denen das Eine die öſtliche, das andre, in Paläſtina beginnend, die weſtliche Hemiſphäre um-faßt und von denen er ſelbſt nur die Entwicklung des weſt-lichen bis zu ſeinem fünften Akte darlegen will, daß aber beide wiederum nur Theile des Einen großen Weltdramas ſeyen, von dem die erſten drei Akte Aſien, Afrika und Europa, die beiden letzten Amerika und (wahrſcheinlich) Auſtralien zum Schauplatz haben. Nur gelegentlich, wenn auch zu wiederholten Malen, entwickelt er ſeine Anſicht, daß alle lebendige Bewegung und ſomit auch der hiſtoriſche Fortſchritt durch die Polarität bedingt ſey. Auch alle Wahrheit iſt nach ihm „bipolar, having an ob-verse and an reverse meaning, ja die höchſte Weisheit ſey ſtets mittelſt offenbarer Widerſprüche gelehrt worden (S. 85). Aller Fortſchritt aber im Verſtändniß der Wahrheit ſey nur Umbildung des Alten in eine neue Geſtalt, Ueberſetzung in eine neue höhere Bedeutung, auch das Wort Gottes, Bibel und Chriſtenthum nicht ausgenommen. Denn die Offenbarung ſey gleich dem Getraide wie es von Natur wachſe. Diejenigen, die es eſſen im Buchſtaben, in den Körnern, Hülſen und Halmen, ſeyen wenig beſſer daran als das Vieh, welches ſeinen Hafer ungemahlen und ungebacken verzehre, wie alle Sektirer bewei-ſen: „Das Wort Gottes kann nicht eher ſchmackhaft gemacht werden für Menſchen, als bis die Menſchheit, die Humanität, es erläutert, überſetzt und herrichtet zu einem ihr angemeſſenen heilſamen Nahrungsmittel“ (S. 75. 212 f.). Mit dieſer Ue-bertragung in andre und wieder andre Bedeutungen beginnt der Kampf der Gegenſätze, der Impuls zum Fortſchritt durch Ueberwindung (Verſöhnung) der feindlichen Principien. Denn wiewohl das Ganze der göttlichen Schöpfung ſchlechthin voll-

kommen sey, so sey doch jedes Einzelne unvollkommen und müsse es seyn, damit eben ein Lernen, Fortschritt, Vervollkommnung und Streben danach stattfinden könne. Daraus folge, daß auch jedes Prophetenwort, jede Offenbarung als einzelner Theil eines großen Ganzen, für sich genommen, unvollkommen seyn müsse, und daß sie, weil sie in Harmonie mit ihrer unkörperlichen Quelle an sich den Charakter des Unendlichen trage, ihre Form und ihre letzte, allmälig sich entwickelnde Bedeutung im menschlichen Verstande und Verständniß suchen müsse (S. 60. 86. 248.). Wie sonach im Gebiete des Wissens und Erkennens die Gegensätze des göttlichen Worts und des menschlichen Verständnisses, so sind im Gebiete des Wollens und Handelns die Gegensätze des Guten und Bösen die beiden Pole, um die sich alle Entwickelung dreht; — jeder relativ dem andern entgegengesetzt, wie Gott und Satan, Gesetz und Freiheit, das Böse daher relativ die Negation des Guten, aber an sich (absolutely) das Eine so gut wie das andre (S. 240). Allein wenn auch hierach die Polarität, die in der Natur wie im Gebiete des Geistes herrscht, gleichsam das Schwungrad der weltgeschichtlichen Bewegung bildet, so wird doch nach des Verf. Ansicht das Rad selbst durch eine höhere Kraft, nach ewigen Gesetzen getrieben, gegen welche die menschliche Freiheit nichts vermag. Denn „wie eine Schafherde im Ganzen, getrieben von Schäfer und Hund, nothwendig und widerstandslos den Weg zur Hürde geht und es dabei wenig austrägt, ob die einzelnen Schafe so oder so weit vom Wege abspringen, so ist es auch mit der Menschheit: ihre collektiven Bewegungen sind vorherbestimmt, durch untrügliche Gesetze, gleich denen des Universums, geregelt, unveränderlich, wie groß auch der Betrag der individuellen Freiheit, welche die Einzelnen besitzen, seyn möge" (S. 389). Das leitende Princip aber ist die Divine Humanity; sie ist „die erhabene Idee, welche alle die großen Missionen durchdringt und sich langsam und stufenweise entwickelt, ausgehend vom Allmächtigen Vater in der einheitlichen Mission der Juden, und durchgeführt von der alles produciren-

den Mutter (dem menſchlichen Geiſte) in den vielgeſtaltigen, theilweiſen Miſſionen der übrigen Völker" (S. 99).

Der kundige Leſer wird ohne unſere Erinnerung leicht erkennen, daß durch dieſe Sätze die Grundgedanken der neueren deutſchen Spekulation, insbeſondre der Hegelſchen Geſchichtsphiloſophie hindurchklingen. In der That ſcheint die dialektiſche Methode Hegel's, wenn irgendwo, vorzugsweiſe auf dem Felde der Geſchichte ihre Beſtätigung und Anwendung zu finden. Hier ſehen wir einen beſtändigen Kampf verſchiedener Principien, die zu negativen Gegenſätzen zugeſpitzt, einander wechſelſeitig hervorrufen, tragen und halten, im vergeblichen Ringen einander zu überwinden ſuchen, niemals zu voller Verſöhnung kommen, und doch ſtets das Bedürfniß der Einigung als den innern Impuls zu neuen Anſtrengungen in ſich tragen. Der Verf. glaubt in dem großen Gegenſatze des Geſetzes und der Freiheit, — der ihm in Eins zuſammenfällt mit dem Gegenſatze der Einheit und Vielheit (division), des Guten und Böſen, des Göttlichen und Menſchlichen, der Offenbarung und der Vernunft, des Judenthums und Chriſtenthums, des männlichen und weiblichen Princips, des Orients und Occidents, der Despotie (Monarchie) und Demokratie ꝛc., — den Einen allgemeinen Urgegenſatz gefunden zu haben, welcher in die mannichfaltigſten Formen eingehend, immer klarer und detaillirter durchgebildet, in immer höhere Bedeutung erfaßt und immer größere Dimenſionen annehmend, das Spiel der hiſtoriſchen Ereigniſſe im Gang erhält. Das iſt ein ächt philoſophiſcher Gedanke: denn die Philoſophie ſtrebt ſtets nach Einheit der Principien. Aber um ihn philoſophiſch durchzuführen, genügt es nicht, ihn bloß aufzuſtellen und jene Parallelen zu ziehen, die Geſetz und Freiheit mit der Einheit und Vielheit, mit Gut und Böſe, Gott und Menſch ꝛc. in Beziehung ſetzen. Solche Parallelen ſind im Grunde bloße Gleichniſſe, oberflächliche Analogieen. Denn in Wahrheit iſt doch das Geſetz keineswegs identiſch mit der Einheit, dem Guten, dem Göttlichen ꝛc., ebenſowenig als die Freiheit Eins iſt mit der Vielheit, dem Böſen,

dem Menſchlichen, der Vernunft ꝛc. Es fragt ſich vielmehr noch ſehr, ob nicht das Princip der Individuation, der Unterſcheidung und Beſonderung (Vielheit), ſeinerſeits der Grund der Freiheit, weil des Bewußtſeyns und der Perſönlichkeit, iſt. Jedenfalls enthält die Freiheit an ſich nur die Möglichkeit vielfältiger Spaltung, nur die Möglichkeit des Böſen. Sie wäre allerdings nicht Freiheit ohne das Geſetz, das ſie befolgen ſoll, aber auch überſchreiten kann. Allein darum fordern dieſe Grund-Gegenſätze ſich noch nicht gegenſeitig; das Geſetz kann vielmehr, wie die Natur zeigt, auch ohne die Freiheit beſtehen. Die Freiheit als Princip der Vielheit und Beſonderung und ſomit die Antitheſe von Freiheit und Geſetz ſelbſt iſt daher in ihrer Exiſtenz, ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit philoſophiſch erſt nachzuweiſen. Hier liegen die ſchwierigſten Probleme. Hier namentlich liegt das für die Hegelſche Philoſophie wie für die Grundanſchauung des Verf. entſcheidende Problem: ob das Princip der Individuation, der Unterſchied, ſich an ſich ſelbſt und von Natur zum negativen Gegenſatze, zum Widerſpruche ſteigern müſſe, oder ob dieß nur die Folge der zum Böſen, zu Willkühr und Selbſtſucht ſich ſelbſt beſtimmenden Freiheit ſey? Daran ſchließt ſich die für Sittlichkeit und Religion fundamentale Frage, ob das Böſe, das moraliſche Uebel, ein nothwendiger Hebel der welthiſtoriſchen Entwickelung und ſomit an ſich (absolutely) mit dem Guten Eins ſey oder nicht. Und damit wiederum hängt die alle Philoſophie der Geſchichte principiell bedingende Frage zuſammen, ob eine durchgehende providentielle Leitung der menſchlichen Dinge mit der (doch auch von Gott geſetzten) menſchlichen Freiheit verträglich ſey, ob alſo nur ein einziges (göttliches) oder ein doppeltes (göttliches und menſchliches) Agens der welthiſtoriſchen Entwicklung anzunehmen ſey? — Dieſe Fragen laſſen ſich nicht durch bloße Gleichniſſe zur Entſcheidung bringen. Und iſt es mehr als ein bloßes Gleichniß, das wie jedes Gleichniß hinkt, wenn der Verf. die geſchichtliche Geſammtbewegung der Menſchheit mit dem Gange der zur Hürde getriebenen Heerde ver-

gleicht? Ist die Hürde das Ziel, und die Bewegung dahin nothwendig, so ist die Freiheit, die dem einzelnen Schafe gelassen ist, auf dem vorgeschriebenen Wege seinen Fuß dahin oder dorthin zu setzen, ein bloßer Schein, die Illusion der Unwissenheit, die den Stock des Schäfers für den eignen Willen ansieht und nicht erkennt, daß es unter solchen Umständen vollkommen gleichgültig ist, wohin das einzelne Schaf seinen Fuß setze. Eine gleichgültige Freiheit, eine freie That ohne Erfolg, ist keine Freiheit, kein Faktor der Weltgeschichte, sondern eine Ursache ohne Wirkung, ein hölzernes Eisen, — ebenso wie das Böse, das an sich nothwendig, mit dem Guten Eins und von gleicher Gültigkeit ist, in Wahrheit nur scheinbar böse ist und also auch nur mit gleichgültigen Scheinstrafen belegt werden dürfte. — Solche Sätze führen unvermeidlich zu jener Philosophie des Scheins, welche die Probleme zu lösen scheint indem sie sie umgeht, welche die Gegensätze zu vermitteln scheint indem sie ihnen ihre Realität nimmt oder sie zu bedeutungsloser Gleichgültigkeit herabsetzt, und welche tiefsinnig, großartig, bedeutungsvoll zu seyn scheint, während sie in Wahrheit nur sophistisch mit selbstgemachten Begriffen ihr Spiel treibt.

Der Verf. indeß sündigt in dieser Beziehung nur unwissentlich. Es ist ihm nicht darum zu thun, die christliche Weltanschauung in den Pantheismus der Identitäts-Philosophie aufzulösen. Sein Gott ist nicht die an sich selbst- und bewußtlose Idee, die in blinder Vernunftthätigkeit das Universum auswirkt, in die Gegensätze eingeht und sie in sich vermittelt, um zuletzt als die absolute Einheit von Denken und Seyn, Geist und Natur, Unendlichem und Endlichem ꝛc., im Wissen des Menschen von ihr zum Bewußtseyn ihrer selbst zu gelangen. Er bestreitet die Theologie der Deisten wie der Pantheisten, die er unter den Atheisten und Freidenkern mit befaßt, als einseitige Extreme und hält an dem selbstbewußten, persönlichen und doch allgegenwärtigen und allthätigen Gott fest. Er ist überhaupt kein Freund dogmatischer Systeme, mögen sie in theologischer oder philosophischer Form auftreten. Er zeigt vielmehr auch hier

jene hohe Geistesfreiheit, die sich in kein bloßes Netz von Begriffen einfangen läßt, weil sie erkannt hat, daß der Begriff die Sache nie vollständig decken kann und das Wissen des endlichen Geistes Stückwerk bleiben muß. Darum verkennt er indeß keineswegs die Nothwendigkeit der systematischen Form für den Fortschritt der Philosophie und Wissenschaft. Sein Fehler ist nur der Mangel an streng philosophischer Durchbildung derjenigen Ideen, die er als leitende Motive der weltgeschichtlichen Entwickelung seiner Darstellung zu Grunde legt, ohne sie doch als den Grund des Ganzen, als Basis seines Baues besonders zu fundiren. Er trennt nicht Fundament und Gebäude, er meint das eine mit dem andern zugleich aufführen zu können. Daher gebricht es dem Ganzen, anscheinend wenigstens, an innerer Festigkeit, Klarheit und Solidität; die constitutiven Hauptelemente, die tragenden Mauern, Pfeiler und Säulen treten nicht bestimmt genug hervor, der Aufriß verdeckt gleichsam den Grundriß und läßt ihn nicht zur vollen Anschauung kommen; während das Einzelne, die Theile und Glieder oft von überraschender Schönheit, eben so geistreich entworfen als sauber ausgeführt erscheinen.

Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß ein Englisches Werk dieser Gattung so verfaßt und geschrieben werden mußte, wenn es sich einen Platz in der Englischen Literatur erobern wollte. Werden wir doch auch in Deutschland bald so weit seyn, daß ein streng philosophisches Werk keinen Verleger, weil keinen Käufer mehr findet. Hadern wir daher nicht länger mit dem Verf. über Grundlegung und Beweisführung, sondern betrachten etwas näher das viele Vortreffliche, das die einzelnen Theile seines Baues uns bieten.

Auch hier begegnen wir häufig den Anregungen, die der Verf. offenbar von deutschen Werken — obwohl er ihrer nirgend erwähnt — empfangen hat, namentlich von Herders „Ideen zu einer Geschichte der Menschheit." Ueberall charakterisirt der Verf. zunächst die geographischen Verhältnisse, die Natur des Klimas, des Bodens, der Lage desjenigen Landes, von welchem ein neuer

Impuls der welthiſtoriſchen Entwickelung ausgehen ſollte, und zeigt, oft mit überraſchender Scharfſicht und Combinationsgabe, wie vollkommen ſie mit dem Charakter des Volks und ſeiner göttlichen Miſſion zuſammenſtimmt, ſo daß nur von dieſem Volke und von dieſem Orte die Aufgabe, um die es ſich handelte, vollführt werden konnte. Denn, wie er ausdrücklich bemerkt, „das Göttliche und das Natürliche ſind nur die beiden Pole Eines und deſſelben harmoniſchen Agens“ (S. 475). Er beginnt daher mit einer höchſt lebendigen Schilderung des ſteinigen Arabiens, wo weite Sandwüſten die öden Gipfel des Horeb und Sinai umlagern, wo Fels und Sand in ſchroffem Gegenſatz ſich begegnen, und wo daher diejenige Beſchaffenheit des Bodens vorwiegt, die, am weiteſten entfernt von der nährenden Kraft der Erde, eben darum als die urſprüngliche, noch lebloſe Form erſcheint, von welcher aus das geſchaffene Leben durch die geheime Chemie der ſchaffenden Weisheit ſich entwickeln ſollte. Hier begann daher naturgemäß das Drama der weſtlichen Civiliſation; hier legte Moſes unter Feuer und Rauch den Grund des Syſtems, das Fundament, welches ſpäter in dem rings verſchloſſenen Paläſtina von dem iſolirten Volke der Juden in ſtrenger Conſequenz ausgebaut und einſeitig feſtgehalten, den großen Bau der occidentaliſchen Bildung tragen ſollte. Die Miſſion des Moſaismus war, einerſeits die Idee der Einheit Gottes einem ganzen Volke einzupflanzen und ihr dadurch zum künftigen Siege zu verhelfen, andrerſeits das Geſetz zu gründen. Das Geſetz (der Despotismus) und nicht die Freiheit war nothwendig das Erſte, die Baſis der welthiſtoriſchen Entwickelung, weil nur das Geſetz der Felſen iſt, auf dem allein ein ſicheres Fundament gelegt werden kann. Die Freiheit, dem beweglichen Sande gleich, iſt an ſich das Chaos, welches das Geſetz erſt zur Ordnung zu bringen hat. Die Welt hatte ſich lange vor Moſes dieſes primitiven chaotiſchen Zuſtandes erfreut und freut ſich ſeiner noch jetzt. Denn das wahre Geſetz der Ordnung iſt keineswegs feſtbegründet, ja noch nicht einmal proclamirt. Vielmehr wie die Israeliten auserwählt waren, die Bewegung des Proceſſes zur endlichen

Feststellung des Gesetzes nur zu beginnen, so war die Mosaische Gesetzgebung nur das unvollkommene Scheinbild des vollkommenen Modells, das erst ausgeführt werden soll und das an sich unveränderlich, absolut, unbeugsam ist. Aber das mosaische Gesetz, obwohl unvollkommen als ein Letztes, erfüllte doch alle Bedingungen eines ersten Fundaments. Es war nur Gesetz, ohne Freiheit; es absorbirte alles Uebrige: es duldete keine Theilung der Autorität, keinen Nebenbuhler; jede theologische Discussion war verworfen als unehrerbietig, die Philosophie fand kein Feld der Denkübung und Geistesbildung, die Wissenschaft keine Laufbahn, selbst der Kunst war es untersagt, ihre natürlichen Inspirationen zu empfangen. Und als die Jüdischen Rabbis ihr eignes System ausarbeiteten, war das Resultat nur eine Vernietung der Ketten, mit denen die ursprüngliche Disciplin sie gefesselt hatte: sie vergrößerten nur das Gesetz, sie verwielfältigten sein Detail und erhöhten nur den Druck desselben. — Eben so unvollkommen war die Prophetie der Juden. Auch sie ist im Allgemeinen ein universelles Agens, und kein Zeitalter ist jemals ganz ohne Propheten gewesen; nur daß in reiferen gebildeteren Zeiten die Prophetie als eine durch die verborgene, unsichtbare und unbewußte Inspiration des Geistes unterstützte Uebung der Vernunft erscheint. Prophetie ist ein Uebel als permanente Institution, sie ist, wie das Gesetz vom Sinai, nur geeignet zum Beginn des Werks, das in stufenweisem Fortschritt zur Vollendung kommen soll. Aber die Prophetie, obwohl übel als ein Letztes, ist doch gut als ein Erstes; und als ein solches trat sie im jüdischen Volke auf, vielfach falsch, getrübt, entstellt, aber immer an die Quelle aller Wahrheit unmittelbar anknüpfend und das Bewußtseyn ihrer Göttlichkeit wach erhaltend, eine Wahrheit bietend, die doppelpolig eine Vorder- und Rückseite hatte und aus den offenbaren Widersprüchen erst in eine höhere, vernünftige Bedeutung übertragen seyn wollte. Sie so in ihre eigentliche Meinung umzusetzen, bleibt späteren Zeiten überlassen. —

Der Mission der Juden tritt die Griechische Mission gegenüber und ihre Ausführung bildet den zweiten Akt des

göttlichen Dramas. Das Griechiſche Volk iſt der Träger einer neuen weltgeſchichtlichen Idee. Die Juden repräſentiren das abſolute, unprogreſſive Geſetz, die Griechen das Princip progreſſiver und productiver Freiheit: ſie erſcheinen autoriſirt, ein Schema der Civiliſation für ſich, nach der freien Selbſtbeſtimmung ihres eignen Geiſtes auszuarbeiten. Aber obwohl dabei keine äußere Hülfe von Oben, von dem abſolut Einen, wirkſam erſcheint, wäre es doch ein Irrthum anzunehmen, daß eine ſolche auch realiter nicht vorhanden geweſen. Ihre rein logiſche Miſſion, gegenüber der prologiſchen (nicht überlogiſchen) der Juden, ward vielmehr unzweifelhaft in gleichem Grade durch providentielle Normen und Weiſungen geleitet, als wenn ſie, wie der Jüdiſche Geiſt, durch Wort und Miſſion unmittelbare Befehle empfangen hätten. Zwar iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der prologiſchen und logiſchen Form der Offenbarung; aber, zuerſt ſich widerſprechend, ſind ſie ſchließlich doch in voller Uebereinſtimmung: die erſtere wendet ſich an den menſchlichen Geiſt als wäre er eine fremde, verſchiedene Macht, die zweite dagegen wirkt mit ihm zuſammen als wäre er ſie ſelbſt; die erſte unterwirft und feſſelt den Verſtand, die zweite befreit und übt ihn: — das Eine iſt ſo nothwendig wie das Andere, das Geſetz ſo nothwendig wie die Freiheit. — Entſprechend der empfangenen Miſſion finden wir das Griechiſche Volk über eine Menge von Inſeln und Halbinſeln vertheilt, die beſſer als irgend ein andrer Bezirk der Welt für die Entwickelung des Princips der Freiheit und einer von ihm getragenen Geiſtesbildung geeignet waren. Hier, wie im Griechiſchen Volke und Geiſte ſelbſt, erſcheint die ſolide, einheitliche Maſſe gebrochen in eine Mannichfaltigkeit von Theilen, von denen jeder ein lebenskräftiger unabhängiger Organismus wird. Hier entwickelt ſich daher eine Religion, welche die erhabene, alle großen Miſſionen durchdringende Idee der Divine Humanity in eigenthümlicher Form zur Anſchauung bringt, indem ſie ſich eng mit der Kunſt verbindet. Die Griechen waren die erſten, die es wagten die Götter in menſchlicher Geſtalt darzuſtellen, die erſten, die den Gottmenſchen als Ideal der Kunſt erſchufen.

Aber mit dieser Ausbildung rein menschlicher Gestalt und Schönheit verloren die Griechen den Sinn für ihren nationalen Glauben, der ursprünglich im Götzendienst (Fetischismus) wurzelte. Die Entwickelung der Kunst hatte die unermeßliche Folge, daß sie mit der Barbarei des alten Cultus auch die an ihm hangende Religiosität aufhob: in diesen Kunstgöttern war viel zu viel Menschlichkeit, um ihnen noch ferner Menschenfleisch zu opfern; aber sie waren auch viel zu menschlich, um fernerhin göttliche Scheu und Ehrfurcht vor ihnen zu empfinden. Was die Kunst und die Bildung durch sie gewann, verlor die Moral und die Religiosität. Aehnlich war der Gang der Entwickelung der Griechischen Philosophie, die in Sokrates, dem Vertreter der divine Humanity als speculativer Idee, culminirt. Aber Philosophie kann ein Volk nicht retten. Die Griechen gingen unter in Frivolität, in sinnlicher und ästhetischer Genußsucht, in spielendem Witz und zersetzender Reflexion, in geistiger und leiblicher Zerfahrenheit: der beweglichen Freiheit fehlte der Halt des Gesetzes. Und obwohl Griechen und Juden, diese parents of civilisation; unter Alexander und seinen Nachfolgern sich historisch begegneten, vermischten, von einander lernten, so blieben sie doch nothwendig getrennt. Denn Gesetz und Freiheit können nicht durch Mischung oder Zersetzung, sondern nur, nach vielgestaltiger Durchbildung, in einem neuen Principe Eins werden. —

Die Römische, für den Fortschritt gleich unentbehrliche Mission, die der dritte Akt des Dramas darstellt, ist „die physische und intellektuelle Entwickelung der Macht, der kriegerischen, bürgerlichen und kirchlichen Gewalt, die Rom nach einander begründete und ausübte zum Behuf der Vereinigung und Consolidirung der ganzen gebildeten Welt." Die Römische Kunst war allein die, zu herrschen und damit alle Bildungselemente, alle Religionen, Meinungen ꝛc. zu vereinigen und zu centralisiren, anfänglich Verschiedenheit des Glaubens und des Cultus zulassend, später, nachdem sie die Brücke von der antiken zur modernen Welt passirt hatte, in das Jüdische Princip eingehend und versuchend, völlige Gleichheit der Theorie wie der Praxis mit

Gewalt zu erzwingen. Italien, wie der Verf. näher darthut, war wiederum vorzugsweiſe geeignet, der Sitz einer jugendlichen Univerſal-Herrſchaft zu ſeyn. Das Princip der Civiliſation, welche durch dieſe Herrſchaft verbreitet ward, war zwar im Allgemeinen daſſelbe wie das der Griechen, aber es trug in ſich eine vollere Entwickelung der bürgerlichen Freiheit und zugleich eine ſtrengere Zwangskraft des Geſetzes, — war alſo ein erſter vorbereitender Schritt zur Verſöhnung der beiden großen Gegenſätze. —

Bis hierher dürften dem Verf. die meiſten deutſchen Leſer von philoſophiſcher Bildung zuſtimmen. Wider das Nächſtfolgende dagegen dürfte ſich mannichfacher Einſpruch erheben. Zunächſt wird es ſchon Bedenken erregen, daß der Verf. das Auftreten des Chriſtenthums oder „den erſten Akt des chriſtlichen Dramas“ zugleich nur als die zweite Scene des dritten Hauptaktes und ſomit nur als ein integrirendes Moment der Römiſchen Miſſion betrachtet wiſſen will. Wie man auch über das Chriſtenthum denken möge, darin dürften doch Theologen und Philoſophen, Gläubige und Ungläubige, Deiſten und Pantheiſten und Atheiſten übereinſtimmen, daß das Chriſtenthum hiſtoriſch mit der vollen Macht einer neuen Idee in die Welt eintrat und ſie nicht bloß äußerlich, modificirend, ſondern tief innerlich, ſubſtanziell ſeinem Principe gemäß umzubilden begonnen hat, wenn auch dieſer Umbildungsproceß noch lange nicht vollendet iſt. Dieſes Princip war mehr als die bloße „Ueberſetzung des jüdiſchen Princips in griechiſche Form“, mehr als „das Geſetz in weiblicher Geſtalt mit der Nachſicht und der Gnade zur Seite“, mehr als eine bloße „Knospe, zwiſchen den Bergen Juda's unter Römiſchem Regiment erwachſen, aus der Subſtanz des Judenthums herausgebildet, vom Reiche der heidniſchen Civiliſation genährt“ (S. 213 f.), kurz mehr als eine bloße Verſchmelzung von Judenthum und (Griechiſch-Römiſchem) Heidenthum. Und wenn der Verf. behauptet, „der Bote der neuen Aera habe wenig gethan, was neu oder eigenthümlich genannt werden könne“, er ſey „ſtreng genommen, ein Jude geweſen in Religion, nur

mit etwas mehr freiem und logischem Geiste", er habe „exclusiv wie ein Jude, seinen Schülern verboten den Heiden zu predigen", — so widersprechen diese Sätze nicht nur den Worten Christi („Gehet hin und lehret alle Völker") und den Thaten der Apostel, sondern auch seiner eignen Grundanschauung, wie er sie im Verlauf seines Werks entwickelt. Denn wenn die Idee der Divine Humanity das große Princip ist, das alle weltgeschichtlichen Missionen durchdringt, so ist dieß Princip erst im Christenthum principiell, als ewige Wahrheit aufgetreten, da, wie er selbst annimmt, die Divine Humanity der Griechischen Kunstgötter doch in Wahrheit nur das Menschliche in apotheosirter (idealer) Form, nicht das Göttliche in substanzieller Einigung mit dem Menschlichen darstellte und somit im Grunde nur ein Irrthum war. Und wenn er selbst den letzten fünften Akt des großen Dramas gegründet seyn läßt auf das universelle Princip der Liebe und auf die Fassung des Gesetzes als einer nicht mehr ceremoniellen (juristischen), sondern moralischen Legislatur, und doch nicht leugnen kann, daß dieses Princip und diese Fassung von Anfang an dem Christenthum angehört (S. 215), so ist damit klar ausgesprochen, daß mit dem Christenthum ein neues Princip in die Welt getreten, das, dem Römischen Principe diametral entgegengesetzt, eben so neu und eigenthümlich als das Jüdische und Griechische, und doch zugleich geeignet war, diese beiden großen Gegensätze zur Versöhnung in sich und damit erst zu ihrer wahren Bedeutung zu erheben.

Doch der Verf. meint vielleicht dasselbe, was wir hier angedeutet haben, und hat nur in der Lebhaftigkeit seiner Sprache zu einzelnen Ausdrücken sich hinreißen lassen, die mit seiner eignen Meinung nicht ganz zusammenstimmen. Jedenfalls trägt seine Ansicht von der inneren Verwandtschaft des heidnischen Roms und seines Princips der Macht mit dem christlichen Rom und seiner geistlichen Gewaltherrschaft — weshalb der Verf. die ersten Akte des christlichen Dramas nur als Scenen des dritten (Römischen) Hauptaktes betrachtet, — eine bedeutsame Wahrheit in sich. Rom tritt in der That sogleich mit dem Anspruch auf

geistliche Alleinherrschaft in die christliche Welt ein und giebt daher seinem alten Princip nur eine neue Richtung. Nachdem in der Periode von Constantin bis Gregor I. (und resp. Muhammed), die den zweiten Akt des christlichen Dramas und die dritte Scene des dritten Hauptakts bildet, die mannichfaltigsten dogmatischen Streitigkeiten und Verfolgungen, unzählige Sekten mit unzähligen Verschiedenheiten des Dogmas und Cultus hervorgetreten waren und damit eine Zeit lang das Griechische Princip der Vielheit und Zersplitterung, der freien Reflexion und der bloßen Menschlichkeit Christi (im weitverbreiteten Arianismus) vorgeherrscht hatte, siegte doch bald das katholische Rom mit seinem Princip der nothwendigen Einheit und Allgemeinheit, der Göttlichkeit Christi und seiner im Römischen Bischof repräsentirten obersten Herrschergewalt. Es siegte durch seinen zähen passiven Widerstand und seine geistliche Ueberlegenheit, und mit diesem Siege beginnt der dritte Akt des christlichen Dramas, in welchem das letztere mit dem dritten Hauptakte des allgemeinen Dramas wiederum in Eins zusammenfällt. Dieser dritte Akt umfaßt dann das Mittelalter von Gregor I. (und resp. Muhammed) bis zur Eroberung Constantinopels durch die Türken, — „die Herrschaft der Römischen Einheit und der feudalistischen Zersplitterung, der Fels und der Sand der neuen Trilogie." Rom mußte die Herrschaft gewinnen. Denn es war in seiner doppelten, heidnischen und christlichen Mission die Brücke von der antiken zur modernen Welt. Sein neuer Absolutismus ist indeß nicht, wie der Jüdische, prologisch, sondern paralogisch: er überspringt und beseitigt die Logik durch eine gewisse wilde, romantische Ueberschwenglichkeit. In dieser Form war der päpstliche Absolutismus eine Nothwendigkeit, zunächst als Vertreter des Gesetzes und der Einheit der Religion und Kirche, sodann als Vertreter der großen Idee, daß das Wort Gottes, das Wort des Friedens, das allgemeine moralische Gesetz, das Richteramt über alle Völker und ihre Streitigkeiten auszuüben, den allgemeinen Frieden herzustellen und zu wahren, den Krieg aus dem Umkreis der menschlichen Gesellschaft zu bannen habe; end-

lich als die unfehlbare, alle Macht der neuen Idee in sich concentrirende, in geistlichen und weltlichen Dingen höchste Autorität, die allein im Stande war, die wilden, in jugendlichem Uebermuth unbändigen, zu romantischer Ueberschwenglichkeit neigenden, von maaßloser Freiheitsliebe beseelten Nationen des nordwestlichen Europas dem Christenthum und damit der neuen, höheren Civilisation zuzuführen. Schön bemerkt der Verf.: es sey die Mission des Christenthums, die Wiedergeburt der Menschheit zu beginnen und zu leiten, und darum, gemäß dieser Aufgabe der Kirche, accomodire es sich willig den Zeiten und Umständen und nehme die mannichfaltigsten Formen an, die zur Erreichung seines Ziels erforderlich seyen. Die Form der Römischen Kirche sey die geeignetste gewesen, den Grund der neuen Welt zu legen, angemessen der Kindheit und Jugendlichkeit des Zeitalters, der heißen Liebe und dem starken Hasse der Völker, die sie zu gewinnen und zu beherrschen hatte; aber eben darum sey sie später in Zeiten der Pubertät und der Reife verfallen, wie Ammenmärchen und Ammenlehren. Von diesem Gesichtspunkt aus vertheidigt er geistvoll und beredt die Römische Hierarchie, den Cölibat, das Mönchswesen, die Ritterorden, kurz das ganze Mittelalter in seinen Lebensformen, Sitten, Institutionen und Gesetzen, in seinem ganzen Geiste und Charakter. Insbesondre hebt er hervor, daß der vielgeschmähte Heiligencultus und Bilderdienst, der allerdings allgemach zu einem neuen Polytheismus und Götzendienst ausartete, insofern eine geschichtliche Nothwendigkeit war, als er den Zweck hatte, den Künsten im Occident eine Stätte zu bereiten und sie zu neuer Blüthe zu bringen: denn die Kunst könne niemals blühen unter einer absoluten Theologie wie die Mosaische oder Muhammedanische. Wenn er aber den allen Gottesdienst fast absorbirenden Madonnencultus nicht bloß aus diesem Gesichtspunkt rechtfertigen, sondern ihm auch eine innere Wahrheit beimessen will, indem er bemerkt: „wäre Gott nur absolut Einer, so könnte er nicht Vater und Schöpfer seyn, weil Schöpfung und absolute Einheit sich widersprechen; es müsse daher ein multiplying attribute in Gott angenommen

werden und dieß ſey weiblicher Natur und eine Collectiv-Einheit (daher in der Schrift der Plural, Elohim, als Bezeichnung Gottes des Schöpfers), dieſe Einheit aber ſey nichts andres als was die Menſchen die Natur nennen, die menſchliche Natur in uns und die allgemeine Natur im Univerſum, ihre ideale Repräſentantin die Madonna" (S. 371), — ſo klingt das nicht nur bedenklich pantheiſtiſch und ſteht in Widerſpruch mit der chriſtlichen Gottesidee und Weltanſchauung, ſondern iſt auch eine ſehr willkührliche, künſtliche Interpretation des Madonnendienſtes, die ſchon darum keine Gültigkeit beanſpruchen kann, weil Alles, was der Verf. in der Idee Gottes des Vaters und Schöpfers vermißt, in der Gottmenſchheit Chriſti als zweiter Perſon der Trinität, als Repräſentanten der Menſchheit (Humanität) und damit der Welt und Natur, der Freiheit und der Vernuft (Logos) gegeben iſt. —

Uebrigens verkennt der Verf. keineswegs die Kehrſeite des Papſtthums und der mittelalterlichen Bildung, die Einſeitigkeit, die zur Uebertreibung und Ausartung führte. Dieſer Einſeitigkeit trat als Gegengewicht gleich zu Anfang des eigentlichen Mittelalters der Muhammedanismus gegenüber, an den der Pontifex Maximus, dieſer oberſte Brückenbauer, der in der That die Brücke von der antiken zur modernen Civiliſation zu ſchlagen hatte, zwei Brückenbogen, nämlich die öſtliche Seite der weſtlichen Hemiſphäre, verlor, ſo daß ſie wie der Ponto rotto in Rom als halbe Ruine daſteht. Muhammed, der keineswegs ein bloßer Betrüger war, hatte die weltgeſchichtliche Miſſion, den Götzendienſt im Orient völlig zu zerſtören, zu proteſtiren gegen den wachſenden Polytheismus des Chriſtenthums, gegen jede Art von divisional worship, d. h. gegen jede Anbetung, die nicht dem geoffenbarten Gotte allein gezollt wird, gegen jede geſpaltene Theologie: ihr gegenüber tritt der Muhammedanismus als abſolute Theologie und damit als Vertreter des Geſetzes gegenüber der Freiheit auf. „Es iſt nicht nöthig daß eine prologiſche Offenbarung (auch der Muhammedanismus war prologiſch wie der Moſaismus) in ihrer unmittelbaren Meinung abſolut, end-

gültig wahr sey; im Gegentheil sie kann es nicht seyn: sie ist nur wahr durch Uebersetzung. Und Muhammed hat kein Wort gesprochen, das nicht ebenso leicht in Wahrheit übersetzt werden könnte, als die Stiere und Ziegen, Böcke und Lämmer des Mosaischen Rituals und die Sühne, die der Vergießung ihres Blutes für die Sünde der Menschen beigemessen ward." Der Muhammedanismus ist daher auch das Band zwischen dem Orient und Occident und gehört insofern zugleich zu einem größeren Drama als das westliche ist, zu dem großen Drama, in welchem der Orient und Occident wieder Eins werden sollen. Er vertritt gegenüber der christlichen Welt den orientalischen Absolutismus des Gesetzes, die orientalische Einheit des Geistes und Lebens, wie das Papstthum innerhalb der christlichen Welt denselben Absolutismus und dieselbe Einheit in occidentalischer Form. Hierin lag die Macht des einen wie des andern, die insbesondre dem Papstthum bleiben wird, so lange es noch einen lebendigen Funken seines ursprünglichen Princips sich bewahrt. Der Verf. ist überhaupt ein begeisterter Freund der kirchlichen Einheit, ein entschiedener Gegner aller Sektirerei, alles Materialismus, alles bloßen Wortglaubens wie alles und jedes Krieges. Jeder ist ihm ein Antichrist, der, wie der Papst in seinem Abfall von sich selbst, das weltliche Schwert zu Hülfe ruft und gemeinsame Sache macht mit der Welt und ihren Gelüsten. Er hofft fest auf eine fünfte Edition oder Uebersetzung der H. Schrift: die 1ste ist ihm die Hebräische, die 2te die Griechische, die 3te die Lateinische (Römische), die 4te die modern nationale in ihren vielen Ausgaben, die 5te wird die universelle seyn, Mercy's Edition, die Ausgabe der Liebe und Barmherzigkeit. Dann wird auch das Weib in seiner Weise zu gleichen Rechten mit dem Manne gelangen und man wird nichts mehr dagegen haben, auch Predigerinnen, Priesterinnen, Bischöfinnen zu weihen [!]. Jedenfalls ist das Schwert, das die Macht des Papstthums brechen wird, nicht das Stahlschwert der Barbaren, noch das doctrinelle Schwert der Protestanten, sondern das Schwert des übersetzten Wortes. —

Viel dürftiger sind die Betrachtungen des Verf. über die politische und bürgerliche Seite des Mittelalters. Hier sieht er, befangen in seinen Kategorien, dem Felsen der Kirche gegenüber nur den Sand der feudalistischen Vielheit und Zersplitterung. Er übersieht, daß wie die Einheit der Kirche, so auch die Einheit der weltlichen Gewalt eine das ganze Mittelalter beherrschende Idee war, die in der Würde des Römisch-Deutschen Kaisers ihren entsprechenden Ausdruck fand. Hier hätte dem Deutschen Volke, das der Verf. überhaupt viel zu sehr in den Hintergrund stellt (wahrscheinlich weil er es weniger als Italien und Frankreich kennt), seine welthistorische Mission angewiesen werden müssen. Denn Deutschland war vorzugsweise der Träger und Vertreter jener Idee. Nur darum, weil es den Kaiser niemals bloß als seinen, sondern als des ganzen Erdkreises Beherrscher betrachtete, blieb es (wie Italien wegen der gleichen Auffassung der Papstwürde) zu seinem Unglück feudalistisch gespalten, als Frankreich, England, Spanien sich zu Einem Staate und Volke zu concentriren begannen. Hätte es aber nicht seinerseits mit Aufopferung seiner selbst den großen Kampf gegen die Uebergriffe der päpstlichen Gewalt durchgekämpft, — mit welchem die große Bewegung der Reformation in unmittelbarem Zusammenhange steht — so würde es England und Frankreich nie gelungen seyn, sich gegen die Macht des Papstes, der stets die Vasallen gegen die Krone unterstützte und die feudalistische Zersplitterung begünstigte, zu nationaler Selbständigkeit zu erheben. Selbst das eigentliche Wesen des mittelalterlichen Feudalismus bleibt unverstanden, — und der Verf. hat es in der That nicht verstanden, — ohne das Princip der Einheit weltlicher Macht im Kaiser und seinen polaren Gegensatz gegen die Einheit der Kirche. —

Ebenso wenig kommt nach der Anschauungsweise des Verf. die Reformation, diese weltgeschichtliche That des deutschen Volks, zu ihrem Rechte. Nach ihm dauert das Mittelalter bis zur „Wiederbelebung der Griechischen Mission mit der s. g. Renaissance der Künste und Wissenschaften und zur Wiederbelebung

der ursprünglich christlichen Mission durch die Reformation." Aber nach ihm war es „das Heidenthum, — eben jene s. g. Rénaissance — das den Weg zur Reformation bahnte." Dieß ist historisch unrichtig, obwohl chronologisch die Wiederbelebung des Studiums der antiken Kunst und Literatur (seit der Eroberung Constantinopels) dem Auftreten Luther's voraufging. Der Widerspruch gegen das entartete Papstthum brach — wie schon die ähnlichen Bewegungen des Englischen Wiklef und des Böhmischen Huß lange vor jener s. g. Rénaissance beweisen — aus dem innersten Geiste des Christenthums hervor, den das deutsche Volk in der Tiefe seines Gemüths besser verstanden hatte als irgend eine andre Nation. Die Reaktion war eine selbstständig kirchliche, religiöse, und nur gleichzeitig erhob sie sich auch in der weltlichen Sphäre, weil gleichzeitig auch die weltliche Bildung in Kunst und Wissenschaft so weit erstarkt war, um die Fesseln, die ihr der absolutistisch kirchliche Geist auferlegt hatte, zu fühlen und größerer Freiheit zu bedürfen. Eine unterstützte dann die andre, und jede fand an dem erwachenden Studium der Natur einen kräftigen Bundesgenossen. Alle drei Motive ergänzten sich daher wohl gegenseitig und gingen von Einem Grundprincipe aus; aber an der Spitze stand die kirchlich reformatorische Bewegung: ohne sie würde das Papstthum die aufkeimende Freiheit der Kunst und Wissenschaft wie die politische und nationale Selbständigkeit bald wieder erdrückt haben, nachdem es gefunden, daß sie seiner Herrschaft Gefahr drohe. —

Sonach war die Reformation nicht bloß als eines der Motive sondern als der leitende Hauptgedanke derjenigen Periode darzustellen, die nach dem Verf. den vierten Akt des Dramas bildet und die er als die Epoche der „nationalen Missionen" bezeichnet. Sie ist ihm „die numerische oder analytische Aera, in welcher die falsche Einheit der dritten priesterlichen Aera zerbrochen, ihr Feudalismus in volksthümliche Gemeinheiten gesammelt und ein neuer Versuch gemacht wird, das Problem der individuellen Freiheit zu lösen und die Geheimnisse des Laboratoriums der Natur zu entdecken." Es ist „die Mission Grie-

chenlands, wieder belebt auf einer breiteren Basis und in einem weiteren Felde der Thätigkeit, in dem großen Umkreise der ganzen Welt, angeweht von der frischen Briese des Oceans, sich ausbreitend nach Nordwesten, — ihr Schwerpunkt die große Halbinsel zwischen dem Mittelmeer und dem atlantischen Ocean, deren natürliche Construction wiederum wunderbar geeignet ist zur Entwickelung des nationalen Systems." Geographisch prägt sich dieß System in einer aus fünf Quadraten zusammengesetzten Figur aus, deren Mittelpunkt Frankreich ist, an das sich unten Italien, links Spanien und Portugal, rechts Deutschland, oben England anschließen. Frankreich erscheint daher schon geographisch zum Haupt und Führer der neuen Aera bestimmt. Und in der That ist Frankreich die erste, vielleicht die einzige einheitliche Nation, die sich gebildet hat; in der That hat es während der ganzen vierten Periode die Führung übernommen in Sprache und Literatur wie in Sitten und Gebräuchen des civilisirten Lebens. Um aber die Central-Nation der weltlichen Interessen zu werden und sie gegen die einseitige Herrschaft des kirchlich religiösen Geistes zur Geltung zu bringen, mußte es dem Namen nach katholisch bleiben, durfte es keine national unabhängige (protestantische) Kirche erhalten. Denn eine solche würde die Franzosen mittelst der freien Controverse theologisch gemacht haben. Sie mußten aber nothwendig Politiker und Naturphilosophen werden, und dazu machte sie der Romanismus: denn er nahm ihnen die Bibel und verbot ihnen den Dissensus. So war ihnen das Ziel gesteckt zu einer rein weltlichen Philosophie, zu Witz, Satire, Skepticismus, Ungläubigkeit, kurz zu Allem, außer zu religiöser Spaltung; und so wurden die Franzosen die verweltlichte (temporalised) Nation par excellence. Deutschland, in 300 verschiedene, durch den Kaiser nur nominell zusammengehaltene Staaten zertheilt, bildet das gerade Gegentheil zu Rom's falscher Einheit, die eben so falsche Vielheit, und ist eben darum die natürliche Geburtsstätte der Reformation, der Sitz einer mehr geistigen und doctrinellen als realen, politischen Freiheit. Ihm ist der Preis im Gebiete der Philosophie zuzuerkennen, wie den Italienern im Gebiete der idealen Kunst und der Musik. [Dieser Ausspruch beweist, daß der Verf. von der Musik nicht viel versteht oder die deutsche Musik nicht kennt, welche die Italienische ebenso weit überragt wie das vollendete Kunstwerk den ersten Entwurf.] Spanien hält sich zu Italien, und erscheint als die vornehmste Stütze des Romanismus und des mittelalterlichen Geistes, mit dem dereinst der Geist der neuen Zeit zu einer höheren Einheit sich vermitteln soll. Rußland dagegen hat die Vermittlerrolle zwischen dem Occident und Orient, analog dem Muhammedanismus, aber zugleich bildet es als Vertreter der Grie-

chisch-kirchlichen Einheit, in der das Staatliche über das Kirchliche überwiegt und kraft deren es ebenfalls die Herrschaft der Welt in Anspruch nimmt, den Gegensatz gegen das Papstthum wie gegen die occidentale persönliche Freiheit, gegen Fortschritt, Industrie und Wissenschaft, — ein Gegensatz, der überwunden werden muß, wenn die Civilisation ihrer Bestimmung gemäß von Westen nach Osten ihren Weg zurückschreiten soll. — Die Civilisation aber hängt in der 4ten Periode ganz an der Förderung und Ausbreitung der Wissenschaft im engern Sinne des Worts, d. h. derjenigen Forschung, die, vom Verstande getragen und geleitet, durch Scheidung und Zergliederung in das Wesen der Dinge einzudringen sucht. Sie, von der mächtigen Ausbreitung des Handels und der Industrie gefördert und sie ihrerseits fördernd, das Gegebene überall analysirend und in seine Elemente auflösend, zersetzt und zerstört alle speculativen Theorieen wie Luftschlösser. Nachdem sie ihr Werk gethan, schließt die Aera; denn ihre Mission ist eben die Analyse, und was sie von Synthese darbietet, gehört der Morgendämmerung des folgenden Zeitalters an. Auch die Reformation, die gerade das ursprüngliche Christenthum, den ersten, einigen, erlösenden Glauben wiederherstellen wollte, verfiel doch in die scheidende und trennende Analyse, ohne Synthese. Denn indem sie ihr Sola fide aufstellte, erklärte sie den Glauben für die höchste Kraft des Geistes. Aber das Schriftwort, der Begriff des Glaubens, wo er, ohne die Liebe oder dieser eine secundäre Stellung anweisend, allein selig machen will, führt nothwendig zu Verschiedenheit der Auffassungen und Ansichten, zu Hader und Zwiespalt. Denn „die Schönheit der Offenbarung ist gerade die Schwierigkeit ihres Verständnisses. Sie ist das Räthsel, das Samson den Philistern aufgab und das sie nicht lösen, ja nicht einmal zu lösen versuchen konnten, ohne sich an seine Braut zu wenden. Das Räthsel der Offenbarung löst nur die Vernunft. Sie ist in Dingen des Glaubens die Braut des göttlichen Bräutigams, die Menschlichkeit der Gottheit, das logische Princip, der vervielfältigende (scheidende und unterscheidende) Geist". Diese Uebung des Geistes ist des Menschen Erziehung, providentiell geordnet und geleitet durch ein mystisches Wort in der Offenbarung und der Natur, ein Wort, das in eine unendliche Zahl mehr oder weniger niedriger Bedeutungen, aber nur in Eine höchste übersetzt werden kann. Diese höchste, die Spitze der Pyramide, kann nur zuletzt gefunden werden. Kein Wunder daher daß die Reformatoren sie nicht fanden: sie konnten sie nicht finden, und wenn zu ihrer Zeit irgend ein Mensch sie gefunden hätte, er würde von allen Parteien verketzert worden seyn. Der Glaube aber ist nicht das Letzte, weil er eben zur Spaltung führt und weil er naturgemäß

der Liebe vorangeht, weil die Liebe die Frucht, das Ziel und das Objekt der ganzen Bewegung ist. „Faith is not final, Charity is.“ Es war daher zwar die nothwendige Ueberzeugung des 16ten Jahrhunderts, daß es möglich sey, die Glaubenslehre für alle Ewigkeit zu fixiren, und man versuchte es daher auf protestantischer wie auf katholischer Seite, aber man war weit davon entfernt, den providentiellen Zweck dieser Versuche zu erkennen, der nur darin bestand, das Wachsthum aller Kirchen zu hemmen, um der Wissenschaft, Philosophie und Kunst freien Lauf zu schaffen.

Mit diesen Bemerkungen und ihrer näheren Ausführung bahnt sich der Verf. den Weg zur Darlegung der besondern Missionen Schottlands, Irlands und Englands während der 4ten Periode, und damit zum fünften Akte seines Dramas, der nach seiner Ansicht in Großbritannien spielt oder vielmehr zu spielen beginnt. Schottland ist ihm das am meisten protestantisirte Land der Welt, Irland, das freiwillig katholisch geblieben, das am meisten katholisirte; England hält kirchlich die Mitte zwischen diesen Extremen. Schon darum erscheint ihm Großbritannien, die politische und geographische Einheit der drei Länder, durch höhere Bestimmung als derjenige Fleck der Erde, auf dem allein die Versöhnung der beiden extremen Principien, in welche die großen welthistorischen Gegensätze sich zusammengefaßt haben, Platz greifen kann. Diesen Satz führt er dann weiter aus, indem er zeigt, daß Großbritannien, das letzte culturfähige Land im Nordwesten der alten Welt, kraft seiner oceanischen Lage und seiner Meer beherrschenden Stellung, als Centralpunkt des Welthandels und der Industrie, als Sitz aller herrschenden Principien der civilisirten Welt, wo nicht nur Katholicismus und Protestantismus, sondern auch Monarchie, Aristokratie und Demokratie sich begegnen, kurz nach allen Seiten hin vorzugsweise befähigt sey, die „universelle Mission“ des fünften Aktes nicht zwar auszuführen, — denn dazu müssen alle übrigen Nationen mitwirken — wohl aber anzubahnen. Worin der eigentliche Inhalt dieser noch wesentlich zukünftigen Mission bestehe, könne kein Sterblicher sagen. Nur ihre ersten, den Anfang bezeichnenden Impulse lassen in der Dämmerung des neuen Tages mit einiger Sicherheit sich erkennen. Auf den einen derselben hat der Verf. bereits hingewiesen mit jenem schönen Ausspruch von der Finalität der Liebe. Indeß, obwohl er es nicht ausdrücklich sagt, scheint er doch anzuerkennen, daß nicht jede Liebe den Menschen besser macht, daß die Liebe nothwendig Motive und nur in ihren Motiven ihren Werth hat, und daß diese Motive nur auf Ueberzeugung, Glauben beruhen können. Er fordert daher auch einen neuen Glauben, einen universellen Glauben, einen gemeinsamen, nicht

in Form eines Bekenntnisses ausgedrückten, sondern unsichtbaren, undefinirten, die ganze Sphäre des Daseyns durchleuchtenden Geistesglauben an die Universalität der Vorsehung, der jedes Ding als Theil des göttlichen Weltplans, alle Menschen und alle Dinge in Cooperation mit Gott faßt, aber zugleich einen Gradunterschied, eine aufsteigende Scala ihrer Göttlichkeit und Würdigkeit anerkennt. Würde dieser Glaube zum Princip erhoben, so würde er sofort zur allgemeinen Einheit der Kirche führen, und doch würde zugleich die Mannichfaltigkeit bleiben, ja in schöner Weise vervielfacht werden. Aber weder Kirche noch Staat kann auf ein Ceremonial- oder Glaubensprincip gegründet werden. Dazu bedarf es der organisirenden Macht des Gesetzes, aber eines neuen organischen, den bisherigen Rechtsmechanismus aufhebenden Gesetzes, also eines moralischen Gesetzes, das nicht bloß Recht und Gerechtigkeit, sondern Sittlichkeit fordert und begründet. Denn der Glaube ist nur für das Göttliche, nicht für das Menschliche ein Tribunal der Ordnung, weil er erheuchelt werden kann. Moralität und gute Sitten können dagegen nicht erheuchelt werden, und wenn sie es würden, so wäre doch dem Gesetze Genüge gethan, da seine Jurisdiction nicht über die Erscheinung und das äußere Benehmen hinausreicht. Beide aber gehören zusammen, jedes ist eine Sphäre der Freiheit in Beziehung zum andern: denn das Gesetz kann nicht Gericht halten über den unsichtbaren Glauben und der Privatglaube kann nicht eingreifen in die öffentliche Jurisdiction des Gesetzes; sondern der Mensch wird erhoben durch den Glauben über die Sphäre des Gesetzes und zurechtgewiesen durch das Gesetz inmitten der Zweifel und Wechselfälle des Glaubens. Das Gesetz ist daher die wahre formale Basis, der Körper, dessen Geist der Glaube ist. Die Liebe aber ist wiederum die Seele des Glaubens. —

Es kann zweifelhaft erscheinen, ob nicht der Verf., nach der Consequenz seiner eignen Grundanschauung Amerika als den eigentlichen Schauplatz des fünften Aktes seines Dramas hätte hinstellen müssen. Denn Amerika ist der eigentliche Westen und zugleich der Wendepunkt, von dem die westliche Richtung zum alten Orient zurückführt. Doch darüber läßt sich mit dem Verf. nicht rechten; denn so viel ist gewiß, daß gegenwärtig England der Centralpunkt der weltgeschichtlichen Entwickelung ist. Und so schließen wir denn unsern Bericht mit dem herzlichen Wunsche, daß sein geistvolles Werk recht vielen Lesern die mannichfache Anregung und Belehrung gewähren möge, die wir selbst ihm verdanken.

**H. Ulrici.**

# Verzeichniß

## der neu erschienenen philosophischen Schriften des In- und Auslandes.

F. H. Th. Allihn: Die Umkehr der Wissensch. in Preußen. Mit bes. Bezieh. auf Stahl u. auf d. Erwiderung seiner Gegner, Prof. Braniß u. Erdmann. Berl. 1855. (1 Thlr.)

Aristotle's Ethics, with Notes. Ed. by W. E. Jelf. Lond. Parker. 1855. (8 Sh.)

D. Ascher: Offenes Sendschreiben an den hochgelehrten Herrn Dr. A. Schopenhauer. Lpz. 1855. (4 Ngr.)

S. Bailey: Lettres on the Philosophy of the Human Mind. 1. Series. Lond. Longman. 1855. (8 Sh.)

A. Bain: The Senses and the Intellect. Lond. Parker. 1855. (15 Sh.)

J. Balmes, Priester: Fundamente der Philosophie. Aus d. Spanischen übers. v. Dr. F. Lorinser. 1. Band. Regensb. 1855. (1 Thlr. 3 Ngr.)

Biographische Erinnerungen an Joh. G. Hamann, den Magus des Nordens. Münster. 1855. (10 Ngr.)

G. Blaßmann: Prolegomena der speculativen Naturwissenschaft. Dresd. 1855.

M. Blot-Lequesne: De l'autorité dans les sociétés modernes. Paris Dentu. 1855.

R. Bonghi: Metafisica d' Aristotile volgarizzata e commentata. Libri I—IV. Torino. 1854.

P. Booth: An Essay on the Existence and Attributes of God. Lond. Hamilton. 1855. (4½ Sh.)

B. C. Brodie: Psychological Inquiries. 2. Edit. Lond. Longman. 1855. (5 Sh.)

L. Büchner: Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. Frankf. a. M. 1855.

D. Collier: Aristotle on Vital Principle. With Notes etc. Lond. 1855. (8½ Sh.)

H. G. Cooper: Indestructibility, the Universal Law, traced trom a Bit of Coal to the Soul of Man. Dublin, Kelly. 1855. (2½ Sh.)

H. Czolbe: Neue Darstellung des Sensualismus. Lpz. 1855. (1¼ Thlr.)

M. A. Delondre: Doctrine philosophique de Bossuet sur la connaissance de Dieu. Par. Durand. 1855.

F. Dittes: Ueber Religion u. religiöse Menschenbildung. Plauen. 1855. (18 Ngr.)

F. Eberty: Ueber Gut und Böse. Zwei Vorträge ꝛc. Berl. 1855. (7½ Ngr.)

F. Egerer (Weltpriester): Das christl. Dogma u. die moderne Philosophie. Metalogische Studien. Wien. 1855. (16 Ngr.)

J. E. Erdmann: Psychologische Briefe. 2. verm. Aufl. Lpz. 1856. 2 Thlr.)

G. Th. Fechner: Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. Lpz. 1855.

J. Fehr: Ueber die Entwickelung u. d. Einfluß der politischen Theorien. Ein Beitrag z. Würdigung d. innern Entfaltung des Europ. Staatslebens. Innsbruck. 1855 (2⅓ Thlr.)

J. H. Fichte: Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. 2. vermehrte u. verbesserte Aufl. Lpz. 1855. (1¼ Thlr.)

Kuno Fischer: Geschichte d. neuern Philosophie. 2. Band: d. Zeitalter der deutschen Aufklärung. G. W. Leibnitz und seine Schule. Mannh. 1855. (2 Thlr. 24 Ngr.)

J. Frauenstädt: Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluß auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie. Lpz. 1855. (1 Thlr.)

F. L. Fülleborn: Kleine Schriften in Beziehung auf d. Einheitslehre als Grundwissenschaft. 3s Heft: Die Christusrelig. u. d. Grundwissenschaft Berl. 1855. (25 Ngr.)

A. Haake: Proben eines Lehrbuchs für d. philos. Unterricht in Gymnasien, mit einem Vorwort über Zweck und Methode dieses Unterrichts. Nordh. 1855. (18 Ngr.)

C. F. Hermann: Disputatio de Socratis accusatoribus (Index Scholarum) Gotting. 1855. (8 Ngr.)

P. Jessen: Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie. Berl. 1855. (3 Thlr. 25 Ngr.)

Kant's Critique of pure Reason. Translated by J. M. D. Meiklejohn. Lond. Bohn. 1855. (5 Sh.)

Klenke, (Prof Dr. med.): Sonntagsbriefe eines Naturforschers an seine religiöse Freundin. Eine populäre Beleuchtung d. zunehmenden Conflikts zw. d. rel. sittl. Welt u. d. modernen Anschauungsweise d. heutigen Naturwissenschaft. Lpz. 1855. (1⅓ Thlr.)

P. Lanfrey: L' église et les philosophes au XVIII. siécle. Par 1855.

J. H. Löwe: Das speculative System des René Descartes, seine Vorzüge und Mängel. Wien. 1855. (10 Ngr.)

J. G. Macvicar: The Philosophy of the Beautiful. Lond. Hamilton. 1855. (6½ Sh.)

E. v. Meysenbug: Zur Vollendung der Erkenntnißlehre, mit besonderer Rücksicht auf Hegel. Berl. 1855. (22½ Ngr.)

F. Michelis: Der kirchliche Standpunkt in der Naturforschung. Ein Wort zur Verständigung üb. d. Verhältniß d. Naturforsch. zu d. Glauben u. d. Hoffnung der Christen. Sendschreiben an Dr. M. J. Schleiden. Münst. 1855. (12 Ngr.)

New Introduction to Logic. Lond. Parker. 1855. (1 Sh.)

T. W. Newman: The Soul, its Sorrows and its Aspirations. An Essay towards the Natural History of the Soul, as the Basis of Theology Lond. Chapman. 1855. (6 Sh.)

F. P.: Forschungen der Vernunft, in Briefen an denkende Leser. Karlsr. 1855. (2 Thlr.)

J. T. Payen: Documents inédits sur Montaigne, recueillis et publiés etc. No. 1—3: Ephémérides, lettres et autres pièces autographes et inédites de Montaigne et sa fille Eléonore. Par. 1855.

F. Pilgram: Controversen mit d. Ungläubigen. Ueb. d. Realität des Wissens u. d. Logik des Glaubens. Freiburg. 1855. (18 Ngr.)

B. Powell: Essays on the Spirit of the Inductive Philosophy, the Unity of Worlds and the Philosophy of Creation. Lond. Logmann. 1855. (12½ Sh.)

C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. 1. Bd. Lpz. 1855. (4 Thlr.)

H. Rogers: Essays selected from Contributions to the Edinburgh Review. Being the Additional Essays comprised in the Second Edition just published. Lond. Longman. 1855. (21 Sh.)

J. Schaller: Leib u. Seele. Zur Aufklärung über „Köhlerglauben u. Wissenschaft." Weim. 1855. (1⅙ Thlr.)

W. Schlüter: Zur Aesthetik. Inauguralabhandlung ꝛc. Göttingen. 1855. (10 Ngr.)

C. G. Schultz-Schultzenstein: Die Bildung d. menschlichen Geistes durch Kultur der Verjüngung seines Lebens in Hinsicht auf Erziehung z. Humanität u. Civilisation. Berl. 1855. (5 Thlr.)

Slawische Philosophie, enthaltend die Grundzüge aller Natur- und Moralwissenschaften, nebst einem Anhang über d. Willensfreiheit u. d. Unsterblichkeit der Seele. Prag. 1855. (4 Thlr.)

H. Steinthal: Grammatik, Logik, u. Psychologie, ihre Principien u. ihr Verhältniß zu einander. Berl. 1854. (2⅔ Thlr.)

Dug. Stewart's Collected Works. Ed. by Sir W. Hamilton. Vol. VII. Lond. Hamilton. 1855. (12 Sh.)

B. v. Strauß: Ein Obolus zur Philosophie d. Geschichte. Hannover. 1855. (2½ Ngr.)

F. Sufemihl: Die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie einleitend dargestellt. Lpz. 1855. (3 Thlr.)

J. Tagart: Locke's Writings and Philosophy considered etc. Lond. 1855. (12½ Sh.)

A. Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie. 2. Band. Berl. 1855. (2 Thlr.)

J. Tullock, D. D.: Theism: the Wittnes of Reason and Nature to an All-wise and Benificent Creator. Lond. Blackwood. 1855. (10½ Sh.)

J. N. Ulschold: Darstellung des Hauptinhalts der Geschichte d. Philosophie. Amberg. 1855. (16 Ngr.)

Derſ.: Grundriß d. Psychologie. 2. neu bearb. Aufl. Ebd. 1855. (16 Ngr.)

P. Villari: Sul origine e sul progesso della Filosofia della storia. Firenze. 1854.

M. Villemain: Discours et mélanges litéraires. Par. Didier. 1855. (Darin Abhandlungen üb. Montaigne, Montesquieu u. Pascal.)

K. Vollgraff: Erster Versuch einer wissenschaftl. Begründung sowohl der allgem. Ethnologie durch d. Anthropologie wie auch der Staats- u. Rechtsphilosophie durch die Ethnologie oder Nationalität der Völker. 3. Theil. Marb. 1855.

F. Vorländer: Geschichte d. philos. Moral-, Rechts- u. Staats-Lehre d. Engländer u. Franzosen mit Einschluß Machiavells und einer kurzen Uebersicht d. moral. u. socialen Lehren d. neuern Zeit überhaupt. Marb. 1855. (2⅓ Thlr.)

Ch. Waddington: Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions. Par. Mereuis. 1855.

Joh. Jak. Wagner's Aesthetik. Nach dessen Vorträgen u. handschriftl. Nachlaß herausg. v. Dr. Ph. L. Adam. Der nachgelassenen Schriften üb. Philos. v. J. J. Wagner 5. Theil. Ulm. 1855. (15 Ngr.)

L. A. Warnkönig: Philosophiae juris delineatio. Ed. altera penitus retractata. Tubingae. 1855.

G. Weigelt: Zur Geschichte d. neuern Philos. Populäre Vorträge. Hamb. 1855. (1⅓ Thlr.)

C. H. Weiße: Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. 1. Band. Lpz. 1855. (3⅓ Thlr.)

K. Werner: Grundlinien der Philosophie. Regensb. 1855. (1⅓ Thlr.)

R. Whately (D. D. Archbishop of Dublin): Elements of Logic. The only correct and perfect edition. 8vo. Lond. Parker. 1854. (4½ Sh.)

C. Yngve Sahlin: Om Willkoren för Möjligheten of Praktisk Philosophi. Akad. Afhandling. Upsala. 1855. (32 sk.)

---

Druck von Ed. Heynemann in Halle.